



TITLE:

元代における道學の興隆

AUTHOR(S):

W. Theodore de Bary; 靱山, 明

CITATION:

W. Theodore de Bary ...[et al]. 元代における道學の興隆. 東洋史研究
1979, 38(3): 366-419

ISSUE DATE:

1979-12-31

URL:

<https://doi.org/10.14989/153751>

RIGHT:

元代における道學の興隆

W. Theodore de Bary 著
 粗山明抄譯

序

- | | | | |
|---|-------------|----|-------------|
| 一 | 道統——斷絶と再興 | 八 | 帝王の學 |
| 二 | 偉大なる颯い | 九 | 支配者の精神と民衆の心 |
| 三 | 豫言的要素と學者的要素 | 十 | クビライ治下の科舉論争 |
| 四 | 嚴肅性と偏執性 | 十一 | クビライ治下の道學教育 |
| 五 | 不利な少數派 | 十二 | 新たな正統學說 |
| 六 | 道學の普及 | 十三 | 新たな官僚制正統學說 |
| 七 | クビライへの上奏 | 十四 | あいまいな勝利 |

序

東アジアの思想史上、朱熹は極めて著名な人物であり、また、その教義は長い間にわたって確固たる正統學說であった。そのため、當然の事ながら、道學はその創始の時期から既に國家に受容されていたと考えられがちであったし、實際そうでない状態を想定することさえ難しかった。だが、モンゴル支配下での道學の興隆こそは、中國史上最も意義のある革新の一つであり、また後世、教義が定式化されるにあたつての、最も重要な事件の一つでもあった。

朱熹は、死の五年前には、偽學を説く異端者・宣傳者として、公然と非難されていた。むろん忠實な門下生たちは師の

主張を決して疑おうとはしなかったけれども、その教説が國家内に占める地位は不安定なままであった。一二三〇年代に宋朝が道學を復權させた時でさえ、朱熹にとつても朝廷にとつても名譽にはならない様な方法が採られた。すなわち、體面を保つだけの方策や空虚な榮譽の授與だけが、つづけざまに行なわれたのである。⁽¹⁾ 朱熹の教説を制度化するためには、ただ科擧に規定された點のみを除いて、意義ある事は何もなされなかった。⁽²⁾ その科擧への採用ですら、王朝の衰退期にあるのは、無意味で形式的な意志表示でしかなかったであろう。もとより儒教には、教義を明らかにしたり權威を競ったりする教會というものが無い。それに代わる權威として存在するものが、學校である。國家の支援が單に名目上に過ぎない以上、道統の繼承という重荷は、學校、とりわけ私設の學校としての書院が負つてゆかねばならなかった。⁽³⁾ 書院は自立的に行動する傾向をもつていた。そして實際ここに、新しい傳統の流れを解く鍵がある。道學繼承の責務を擔つたのは儒者たちであつたし、宋末、朱熹を祭祀するにあたり問題となつたのは、國家に對する彼らの支持であつて、その逆ではなかつた。王朝支配者が政府の輔臣として學者を選ぶ際に、たとえ儒者の信奉した道學の意義を認めなかつたとしても、より長い目で見れば、朱熹の教えは中國人の意識の中に十分定着していたと考えられるのである。

かくて道學者にとつては、學者と支配者、學校と科擧制度とが、正統學説を爭う二つの對極を意味するに至つた。道統の有力な擔い手としては、むしろ學者と學校の側に軍配を上げねばなるまい。だが、そのために我々はまず、道を不滅ならしめる鬭いに學者たちを導いた動機と、その典型的な形態とを、見きわめねばならない。まぎれもなく、それは第一に「道統」という形をとつて表現される。

一 道統——斷絶と再興

道學者にとつて權威ある道統擁護者は韓愈である。その小論「原道」は、佛教と道教とを批判した論著として名高い。⁽⁴⁾ この小論が後代の道學者たちに及ぼした影響について、ここで全てを詳説する必要はない。だが、道統が記述される際の

様式に關しては言及しておくべきであらう。

博愛之謂仁、行而宜之之謂義、由是而之焉之謂道、足乎己無待於外之謂德。……周道衰、孔子沒、火于秦、黃老于漢、佛于晉魏梁隋之間、其言道德仁義者、不入于楊、則入于墨。不入于老、則入于佛。入于彼、必出于此。入者主之、出者奴之。入者附之、出者汙之。噫、後之人其欲聞仁義道德之說、孰從而聽之。……

何道也、曰斯吾所謂道也。非向所謂老與佛之道也。堯以是傳之舜、舜以是傳之禹、禹以是傳之湯、湯以是傳之文武周公、文武周公傳之孔子、孔子傳之孟軻。軻之死、不得其傳焉。……

然則如之何而可也。曰不塞不流、不止不行。

しばしば見過ごされて來た點であるが、ここで注目しなければならないのは、孟子以後、韓愈が道を忘却から救い出すまでの千年以上の間、道統が現實に斷絶していた事である。

宋代になって程頤は、兄程顥への墓表の中で再び道の繼承を採りあげた。そこでも斷絶が明白に強調されている。⁽⁶⁾

周公沒、聖人之道不行。孟軻死、聖人之學不傳。道不行、百世無善治。學不傳、千載無真儒。無善治、士猶得以明夫善治之道、以淑諸人、以傳諸後。無真儒、天下實質焉、莫知所之。人欲肆而天理滅矣。先生生千四百年之後、得不傳之學於遺經、志將以斯道覺斯民。⁽⁶⁾

右の引用文で力説されていることは次の三點である。第一に、道が久しい間途絶えていたこと。第二に、靈感を受けた一個人がそれを再発見したこと。そして第三に、衰退した時代には、狡猾な敵から道を守るために英雄的な努力と獻身が必要であること。これに對して、使徒や司教たちの續出による不斷の繼承などは、少しも主張されていない。それどころか、道の再発見の重要性を高めるかのように、傳統の希薄さが強調されているのである。

朱熹が『中庸章句』序において注意を喚起したのも、同様に道の希薄で危うい状態であった。朱熹は斷片的な素材を苦心して繋ぎ合わせ、そこから『中庸』の本義を獨力で究明した際の苦勞を語り續ける。かくして彼は、道の不安定性とい

うテーマのみならず、その眞意を再發見するために偉大な人々の絶えざる鬬いがあつた事をも、繰り返し述べているのである。

二 偉大なる鬬い

眞理は既に堯の一言に萌芽をもつが、道を伝えるためには、孤高の儒者の積極的な鬬い、深い洞察、たゆまぬ獻身が必要であつた、と朱熹は言う。宋代における孔子の地位の低さと理解不足とを朱熹は卒直に認めているが、この點を漢代における孔子の神格化⁽⁴⁾と比較すれば、宋學がもつ「人間化」の傾向の意義を理解することができる。すなわち宋學は、超自然的存在の靈力や、權力や地位などに訴えて同意を強要するかわりに、人間の精神によつて逆境を克服するよう提起したのである。

この「貢獻」ゆえに、孔子には聖人たち以上の名譽が與えられている。更に、子思と二程に關してもまたその「貢獻」が特筆されている點に注目するならば、「道統」が如何に形成されつつあるのか、同時に、道統を回復させた偉大な儒者の新たな神話が如何に形成されつつあるのか、理解することができるのである。實際、このことは宋代における儒者の役割を象徴している。この時代、士大夫(scholar-official class)の勢力は頂點に達し、行政管理の責任を負うまでに至っていた。その反面、彼らは今や朱熹が警告したように、王朝と儒教文化とが生存し得るか否かという深い内面的危機にも直面していた。當時の士大夫の中で最も優れた典型的人物の代表者として、朱熹は局面の打開にふさわしい模範を儒者たちの前に提出したのである。

程頤は兄の行狀と墓表との中で、韓愈には敢えて言及せず、周敦頤に關しても、兄が「汝南の周茂叔の道を論ずるを聞」いた、と記すのみである。もしこれを詳述すれば、論旨が繁雜になるだけでなく、長く途絶えていた道を一人で復興させた兄程頤の輝かしい姿も色褪せたことであろう。つまりここに伝えられた眞實は、史實的・系圖的なものではなく、劇

的・神話的なものである。程頤が、細かな事實關係にこだわることなく描寫しようとしたのは、士大夫の役割が如何に重大であるかという點であつた。それは、國家の政治的・文化的な指導力に對し未曾有の責任を負うに至つた彼等の使命感を表わしている。こうした役割を明示するために、彼は儒學の存在價值を主體的に回復せよと力説し、傳統の單なる受容や保存には満足しないのである。

このように道學者たちは、道統の繼承圖を自らの目的に従つて意のままに利用していた。しかし、むろんそこには、當面説得すべき目的の何たるかによつて、自ずから制約があつた。例えば、朱熹が道統に注意を喚起する際、そこに共通するものはおそらく、孟子の言う「自得」し「自ら道に任ず」る個人という主題であらう。⁽⁸⁾

だが『中庸章句』序の中で、最も明確に道統を理學に適應させている部分は、人心と道心との相違を述べた次の一節にあると思われる。朱熹にあつては、人心と道心こそが、道統の本質なのである。

而以爲有人心道心之異者、則以其或生於形氣之私、或原於性命之正、而所以爲知覺者不同。是以或危殆而不安、或微妙而難見耳。然人莫不有是形、故雖上智、不能無人心。亦莫不有是性、故雖下愚、不能無道心。二者雜於方寸之間、而不知所以治之、則危者愈危、微者愈微、而天理之公、卒無以勝夫人欲之私矣。

人欲と性とを並列するこの體系が、後の道學思想の發展と密接に關連していた事を、ここで詳説する必要があるまい。だが當面、次の二點には注目しなければならない。第一の示唆は、人間の苦闘のあらゆる面が明瞭に描寫されていることである。朱熹は、人間の惡しき利己心と眞の本性とを對立させようとした。それは道統を危うくする人心の不安定さと道統の永遠性に調和する善性と、にあたるものである。もう一つの示唆は、この對立が心のあり方や人間個人の道徳的意志の實踐などの面に集中してあらわれる、ということである。すなわち、道を決定し、自ら責任をとり、退くことなき獻身によつて道を推進する必要が、人間にはあるというのである。

唐君毅は道學を、「孔子が抱いていた人間に對する信頼の復活」であり、「(人間性における)全ての否定的要素を直視し、

實踐的理想を認識するための方法を發見する必要性を是認するもの」であると規定した。⁽⁹⁾ 程頤や朱熹が明らかにした如く、道統の歴史は、この理想を達成するための雄壯な闘いであった。そして、人間性と社會とに巢ぐり惡に神話的會戰を挑んだ道學者たちこそ、その英雄に他ならなかったのである。

三 豫言的要素と學者的要素

道統を説明するさいに、誰もが、道の輝かしい復興、というテーマを探りあげたわけではない。朱熹の門弟である黃榦の場合、別の新たな關心が前面に現われている。彼が重視するものは、道の再發見ではない。問題とすべきはむしろ、朱熹が詳述した全體像に對する忠誠、すなわち、その教説と著作とを如何に忠實に受繼ぐか、また、その偉大な體系を如何に傳えるか、という事であった。ここにおいて初めて、直接的な繼承によつて道が傳えられることになった。そして黃榦は、道のみならず道學をも元代に傳える主要な媒介者となつたのである。それゆえ次に我々は、「聖賢道統傳授總敍説」⁽¹⁰⁾に基づいて、道統がより嚴密な思想體系として如何に提示されているかを考察しなければならない。

黃榦は、人と物とが太極から生じることをまず説き、次に陰陽五行の相互作用にふれ、さらに堯舜の訓えを列舉したのち、道統の流れに沿つて先儒の所説を概觀している。しかし一方、程頤と朱熹が強調した點、すなわち、道統の長い斷絶、絶學の復興、道を忘却の淵から救つた人々の計り知れない貢獻、などの點は捨象されているのである。むしろ黃榦がこうした側面を認めなかつたためではない。これはむしろ、道統には連續性と統一性があり、積み重ねられてきた啓蒙がある、という印象を與えようと望んだためであらう。

彼は論を結んで言う。

聖賢相傳、垂世立教、燦然明白、若天之垂象、昭昭然而不可易也。雖其詳略之不同、愈講而愈明也。學者之所當遵承而固守也。違乎是則差也。⁽¹¹⁾

程頤と朱熹が聖賢の業績を敘事詩的な、莊嚴な聲⁶⁵で語ったのに對し、黃榦の口調は、眞理を忠實に守りつつ秩序立てて體系化する學者のそれである。象徴的に言えば、あたかも古代における荀子のように、より正確に言うならば、書院によって受繼がれ、やがて元明に傳えられるカリキュラムの制定者として、彼は道學派を代辯していたのである。

黃榦は學校のために教案を作成することに努めながらも、一方、朱熹自身と同様に一人の教育者として、學習課程には明確な焦點が必要であると氣づいていた。彼は言う。

故嘗撮其要旨而明之、居敬以立其本、窮理以致其知、克己以滅其私、存誠以致其實。以是四者而存諸心、則千聖萬賢所以傳道而教人者、不越乎此矣。⁶⁶

黃榦は、道統の中から最も本質的なものを選択するにあたって、哲學的思索や學問研究と比較して、道德的・精神的な修養により重點を置いたのである。上古と宋代の先儒たちの教えに共通する部分を強調することによって、その著作は、修身・正心・克己・復禮・敬・義などに關する道學派の教義問答集⁶⁷になったと言えよう。彼が周敦頤に對して、「無極而太極⁶⁸」という究極的眞理を示す形而上學的な定式よりも、むしろ聖人の如き誠實さと欲望の抑制という點から共感をいだいていた事實は、その現われである。さらに、理や氣といった基本概念にすら明瞭に言及していないのを見ても、同樣のことが言えるであろう。

ここに我々は、道學のたどった方向を見てとることができる。すなわちそれは、朱熹の指名した後繼者の手を離れて、宋末・元・明初の道學派へと引繼がれてゆくのである。後の著述家たちが道統を特徴づける際には、豫言的・學者的という二つの敘述方式がある。例えば、眞德秀・吳澄・許衡・王陽明らの役割に對しては、豫言的・靈感的な要素が強いという評價がなされているし、一方陳榮捷によれば、許謙や趙復の場合には、より體系立った敘述がみられるのである。⁶⁹

聖人は、時には豫言者の如く嚴格な口調で、時には學者や哲學者の如く穏やかで内省的な口調で語るが、このような聖人の二重の役割は道統の中にもまた隠されている。元代の道學者のほとんどは、この二つの役割をある程度まで兼ね備え

ていたのである。英雄的・豫言者の役割は、政治の實踐の際にも、また、より高い理想に立つてその實踐が批判される場合にも現われるものである。同様に學者的な任務もまた、過去の教訓に依つて改革論を主張する時、あるいは歴史の大きな見通しや哲學的内省に拂つた努力の價值が問われる時などに現われると言えよう。しかしながら、この二つの役割が學校による正統學說普及の努力と結びついていた事からも明らかのように、權威ある聖職者というものは全く存在しなかった。それゆえ、學校の運動が單なる銜學趣味に墮落するのを防いだものは、個人の良心を奮起させ個人の意志をきたえた豫言者の靈感から生じたダイナミズムに他ならなかった。それは虞集・歐陽玄・熊禾ら元代書院の學者たちの著作に見出すことができる。¹⁰⁾

四 嚴肅性と偏執性

黃榦は、聖賢の道の教義問答集^{カクキヤクム}において、敬^{ケイ}・義^ギを各々四度までもとりあげているが、それは傳統的な十二教の中に傳えられてきたものである。また全ての修養の基礎として、居敬^{キケイ}という語を引いているが、この敬^{ケイ}の概念は、朱子學の精神と深い結びつきをもつ。それは、天に對する畏怖、人間生活の尊重、禮の基礎となる精神、および孝行の禮讚、などといった古代の儒者たちの宗教的態度を再び呼びさすものであった。宋儒たちは、新たに生み出された秩序や道本來の獨創性などを包括的に理解するために、その意味を更に擴大した。そして、彼らが人生を重んじたことは、人間のあらゆる行爲に刺激を與え、人間的な價值觀の優先を疑問視する佛教や道教から、儒教を區別することになった。

道學ふうの文脈において、敬^{ケイ}を嚴肅^{シリアスネス}と解釋するのは適切なことである。なぜなら、實現・實踐・實學を重視する道學の方向に沿って、この普遍的價值には、程朱によってある特別な重みが置かれたからである。この敬^{ケイ}の目標は、禮拜の對象として有神論的・信仰的に理解されたのではない。それは嚴肅かつ丁重な態度を伴なう一つの明確な行動の形として、理解されたのである。この意味において、敬^{ケイ}とは精神を一點に收斂することを意味した。それは明らかに、

佛教にいう「専念」と類似する。だが、大乘佛教の場合、空の概念に基づいて、智と悲とが分離されていないのとは異なり、道學者は、理一分殊という形で公式化された教説を固く信じて止まなかった。嚴肅性とはこの場合、ある一群の義務を嚴肅にうけとることを意味する。それは「義」と表現され、禮の行爲や對人關係という具體的な基準として公式化されたものである。

我々が議論しようとしている元代の道學者たちにおいて、この「敬」という觀念は、とりわけ公共への義務に關して用いられた。學者官僚たちは、個人的な利益よりも、公に奉仕するという政治上の要求を最も嚴肅に受けとめねばならなかった。更に彼等は、自分自身の動機が誠實で清廉なものか否か、自ら問いたださねばならなかったのである。疑いもなくこれは個人の良心に重點を置いた考えであり、嚴肅性を通り越して過度の熱心さへ陥るおそれもあった。程朱は、このような嚴肅さが過度の良心主義に至る必然性を信じてはいなかった。精神を正しく修養しさえすれば、他者への強い關心と自分本來の力の自覺とのバランスをとることは可能である。そして、適當な訓練を経ることによって、無理なく中庸に到達することもできるであらう。⁽⁴⁾

しかしながら、他の學派の者はそう考えなかった。道學徒の誠實さは彼らに對する一種の非難であり、かつ自負と尊大の表われであった。道學は、餘りにも嚴肅すぎると考えられていたのである。そしてこのような反感は、程頤や朱熹自身の時代にまで溯るものであった。彼らの深遠な原理への傾倒は、確かに信奉者を勇氣づけることにはなった。だが反面、信奉者たちを一般の趨勢から遠ざけてしまったのである。學問的な論争においては、朱熹は批判者や論敵に對してしばしば寛大な態度をとった。しかし、こと政治の分野に至っては、そう簡單にはいかなかった。目先の事しかわからない者たちは、不本意に妥協しない朱熹を、頑固で傲慢であると見なした。互いの防禦意識は反訴に發展し、黨争は現實的な迫害——禁書・左遷・降級・流刑等——へとエスカレートした。

程頤は兄と同様、嚴しい迫害の犠牲者となり、ほとんど殉教者のごとく世を去った。⁽⁴⁾ 道の保持という朱熹自身の使命感

は、偽學の名のもとの迫害・中傷を経て、より堅固なものになっていった。⁽⁴⁾そして、このような戦々兢々とした状況を生き抜くために、道學は言わば偏執的な型をとるに至った。劉子健らが述べた如く、⁽⁵⁾敵對者たちは必死になって道學を排除しようとしていた。そして、正眞正銘の迫害を受けた経験は、程朱の後繼者たちの上に偏執性という烙印を残した。道が危機に瀕しているという認識が、彼らを容易にそこへ導いたのであった。

しかしながら、黨爭の痛手は、道學にとって決して致命的なものではなかった。道學は傷を回復したのみならず、厳しい試練に鍛えられ、異端の汚辱から身を起こして、やがて新しい正統學說となつてゆくのである。宋代における道の挫折と復興とを述べたのち、眞德秀は次の如く言う。

雖以董相韓文公之賢相望於漢唐、而於淵源之正・體用之全、猶有未究其極者。故僅能著衛道之功於一時、而無以任傳道之責於萬世。迨至我宋大儒繼出、以主張斯文爲己任。⁽⁶⁾

この考えこそ行動の父であつた。『宋史』卷四三七、眞德秀傳に言う。

然自侂冑立偽學之名以錮善類、凡近世大儒之書、皆顯禁以絕之。德秀晚出、獨慨然以斯文自任、講習而服行之。黨禁既開、而正學遂明于天下後世、多其力也。

このように微々たる動きではあつたが、道學は生存のため體制と戦わねばならなかった。そして、被抑壓者の宗教に特有の熱狂と活力とを大いに發揮した。メシア信仰と殉教とが、この氣高い眞の信者たちの心の中に、しぜんと浮かんできたのである。

道學の持つ強烈な嚴肅性と嚴格性について、ある學者は次のように述べている。「ここにいわゆる『道學先生』というものが生まれる。道學先生という方方には二種類の内容が含まれている。一つは、苛酷ということ、この方面の例は特にあげる必要はないであらう。いま一つは、迂愚⁽⁷⁾。」その例證として彼は、宋代最後の宰相・陸秀夫を擧げる。海に身を投げるまでの最後の數日間、彼は八歳の幼帝に向かい『大學』の基本原理を講じ、平和と秩序の根本は君主の修身にある

と説いた。そして幼天子にこの理想に沿って行動するよう熱心に勧めたのである。⁽⁴⁾

政治上の助言として、これは全く非現実的という他はない。だが當時はもはや實際的政治の時代ではなかった。陸秀夫はしばしば、「朝に道を聞かば、夕に死すとも可なり」という孔子の言葉を引合いに出したという。逆説的に言えば、道學者たちがモンゴル治下の厳しい試験を生き抜き、かつ征服者たち以上に生きのびることができたのも、他ならぬこの熱狂的な斷固たる理想主義のおかげだったのかも知れない。

五 不利な少數派

モンゴル支配の初期、道學者たちは自らが不利な立場に置かれていることに氣づいていた。當時の社會的基準にてらせば、儒者は最底邊の存在にひとしく、彼らの下には乞食がいるのみであった。⁽⁵⁾ かつて儒者が占めていた高級官僚の地位は、モンゴル人や色目人にとってかわられた。胥吏として雇われた多くの中國人は、書記などの言わば技術家であり、古典の修練を積んだ學者ではなかった。技術家たちは一般に、儒者を無能な銜學者として恨んでいた。⁽⁶⁾ そしてこのような状況は、儒者を信心家の地位へと追いやってしまったのである。彼らは寛大に扱われはしたものの、醫者や職人、獵師、農民ほどには役に立たないと思われていた。のみならず、道教徒や佛教徒と異なり、大衆にとって神秘的かつ魅力的な祈禱師や御用商人となることさえできなかった。つまり、職業面から見れば、宋代の道學者たちが望んでいたような指導的地位に就くことは、もはや根本的に疑問となったのである。

一二三七年、耶律楚材がオゴタイを説得して科擧の實施に踏切らせた時、こうした状況に若干の改良のきざしが見えた。⁽⁷⁾ だがそれも一回きりのことであり、道學者たちにとっては、出世の見込みがほとんどない方向に向かうことが、より確實になっただけであった。

この時點において、北中國のモンゴル領は、南方の道學の動きからはほとんど影響を受けていなかった。金代から華北

(東平)に残っていた固有の中國文化は、文學と美術の香り高いものであったが、そこで崇拜されていたのは、道學とて思想上の大敵たる蘇東坡であつた。モンゴル人から自治權を與えられた漢人世侯の保護の下で、その地には道學とは全く異つた學問が榮えていた。そしてこの學派から、一二三七年の好機を利用しうる才能ある學者が輩出したのである。従つて、たとえ中國的な官僚機構にとつて學者官僚が不可欠であると證明されたとしても、それ自體は決して道學復活の必然性を意味しない。それどころか、中國的な制度と文化とは、道學の恩惠など全くなしに、すでにモンゴル人と漢人世侯への奉仕に安住してしまつていたのである。道學者たちは、中國的な制度と文化の存續こそ自らの勝利を保證するものと信じていた。だがそれは、全く裏切られたのである。

以上が元朝初期の狀況である。當時、儒者は社會的にも政治的にも不利な立場にあつた。のみならず、多くの道學者たちは、北中國に確立されていた儒敎文化を代表してはいなかったのである。このように體制らしきものとは全く縁のない元朝初期の道學は、マックス・ウェーバーに倣つて言うならば、さしずめ「*パリア・オーソドクシー*」と呼ぶことができる。

六 道學の普及

クビライの治下で、狀況は大きく變化した。モンゴルの中國支配には限界があること、また、漢人支配のためには儒者の利用が有効であることを、彼は早くから悟つていた。それゆゑ、卽位に先立つ數年間、なかでも金蓮川に陣を張つていた頃、クビライは敎養と才能のある漢人を周圍に集めて、支配の恒常化と權力の集中化とに關する計畫をたてたのである。最初は小さなブレン・トラストであつたが、後には少なくとも十二人の漢人が補充された。彼らは指導力と共に進士の資格をも持つており、モンゴル支配を中國になじませる際に重要な役割を演じた。その典型は、儒者官僚でもあり、かつ禪僧でもある劉秉忠であつた。彼はクビライと同様、人材拔擢にあたつて大膽な計畫と鋭い觀察力とを備えていたが、學

者を廣く搜し求める過程で、偶然にも朱子學を首都に傳えることになったのである。⁽⁴⁾

ここで私は、道學が一たび廣まるや、南北の障壁が完全にとり拂われてしまったという、一種の傳染病的とも言いうる傳わり方に特に注意を促したい。この障壁の撤去は、姚樞の獻策に歸因する。彼は「人を殺さずして能く天下を一にす」⁽⁵⁾ることをクビライに確信させることはできなかったものの、捕虜の儒者を赦して役人に登用するよう説き伏せることに成功したのである。

こうしたはたらきかけのもとに、姚樞は捕虜となっていた道學者・趙復を説得し、大都で教えを説かせることにした。モンゴルによる德安（湖北）征服の際、家族を失って自殺の瀬戸ぎわに立っていた趙復は、無駄死にをするな、聖賢の教えを北方に廣めるために生きよ、という姚樞の訴えに従ったのである。⁽⁶⁾この事件を『元史』は、「北方、程朱の學有るを知るは、復より始まる」と評價している。

この事件が後世にとって重要な意義をもつことを考えるならば、それは陳學森の言う如くまさに、歴史の偶然であつた。しかし我々は、それが道に對する儒者たちの獻身と、不幸に耐え抜く力とに負うていたことを知っている。例えば趙復の場合には、以前からの韓侂胄による道學派の迫害を知っていたし、姚樞の場合も、趙復と同じく戦争による痛手を受け、止むなく故郷を離れていたのである。

趙復の敎説が北中國で熱心に學びとられたという事實は、一方では、それを理解し評價しうる能力をもった高度な儒敎文化が北方に残存していたことを意味する。だが、この熱心さは一方で、宋學の新しい發展の芽が依然として強制的に摘み取られたままであったことから生じる、言わば渴望の反映でもあった。新たな哲學に對する北中國の熱望を、山田慶兒は「乾いた砂に水が吸いこまれるよう」⁽⁷⁾だと述べている。姚樞自身、熱心に程朱の學を採り入れ、八千卷の書を藏する太極書院を建立したり、道學の敎科書を印刷出版したり、自らの郷里には宋の先儒を祀る廟を建てるなどして、程朱の學の普及を圖つたのである。⁽⁸⁾

クビライの腹心である竇默は、姚樞の周旋で『四書集注』を手に入れたが、人生轉換の啓示を受けたかの如く、こう語っている。

初未嘗學、而學自此始。⁽⁸⁷⁾

また、皇帝に對する講義の中では、次のようにも言った。

人道之端、無大於此。否則不名爲人、且無以立於世矣。⁽⁸⁸⁾

一方、楊恭懿もまた、姚樞を通して『四書集注』『近思錄』などの基本テキストを手に入れた。そして、これらの書物が與えた衝擊を、次のような言葉で表現している。

於潛齋之下、自任益重、前習盡變、不事浮末矣。⁽⁸⁹⁾

更に彼は、こう宣言する。

人倫日用之常、天道性命之妙、皆萃此書。今入德有其門矣。進道有其途矣。⁽⁹⁰⁾

だが恐らく、この時の最も著名な轉向者は許衡であろう。彼はやがて、クビライの顧問として道學を指導し、傑出した儒者・趙復の後を繼ぐことになる。青年時代の許衡がすでに、單調な書物の學習以外の何かを求めていたことは有名である。⁽⁹¹⁾しかし彼が竇默と初めて接觸し、程朱の學を學び、「道學を以て自ら任ず」⁽⁹²⁾るようになったのは、圓熟した學者となつて後のことであつた。趙復と會うに至つた時には、許自身もはや一かどの學者であり、感受性の強い若者などではなかつた。だが彼は、道學のテキストに激しく心を動かされ、それらを手ずから書き寫すと、弟子たちのものに持ち歸り、こう語つたのである。

昔所授受、殊孟浪也。今始聞進學之序。若必欲相從、當悉棄前日所學章句之習、從事於小學、洒掃應對、以爲進德之基。不然當求他師。

弟子たちはみな、これを心に留め、今まで使っていた寫本を焼いたと伝えられる。そして老いも若きも、『小學』の課す

つつましい義務を實行することにより、許衡自身の定めた例に倣ったのである。⁽⁴⁵⁾

ここには純粹な宗教的轉向の響きがある。それは、心揺さぶられるといった類の疑わしい経験などではなく、信者たちを日常生活の現實や任務などと調和させることである。それまで許衡は、『易經』のいわば權威として名聲を博していた。だが今や彼は、この難解な經典の説明を人々に求められた際、「これをして小學に従事せしめよ」と諭したのである。⁽⁴⁶⁾

七 クビライへの上奏

前章に述べたような経験は、北中國で増えつつある道學支持者の間では普通にみられた。これらのケースが特に重要なのは、クビライの政策の方向性や、モンゴルの中國支配の性格、また他の時代に残した遺産などに大きな影響を與えうる指導者層を、彼らが代表していたからである。孫克寬によれば、宮廷内におけるこの實踐主義者たちの活動の目的は、經世致用による「救世」であるという。⁽⁴⁷⁾事實、道に關する許衡の解説の一つは「國家の諸問題を研究すること」であつた。⁽⁴⁸⁾

道學の中には、モンゴル族と妥協しないことを正當化したり、更には彼等に抵抗することを命令したりさえする、もう一つの觀念論的な價值觀があつた。それゆえ、民族の受難を「見るに忍びない」と考えていたグループの存在は、とりわけ意義深いのである。彼らにとつては、征服者たちを教化し、苛酷な支配を和らげるためには、行動を起こし、與えられた全てのチャンスをもにすることが、義務のように思われたのである。それはまさに、程頤がかつて述べた通りであつた。すなわち、

聖賢之於天下、雖知道之將廢、豈肯坐視其亂而不救。⁽⁴⁹⁾

かかる思いやりのある衝動が、はたして情勢に對する積極的參與を示すものか、それとも抵抗を示すもののかは、判斷しにくい問題である。だが言うまでもなく、道學が國家との關係を如何に深めていったかを我々が理解しようとすれば、それは實際に自らすすんで國家に參與していった人々の經驗と態度とを見て、初めて可能となるのである。

彼らはクビライに對して、しばしば長文の上奏を行なっている。その適切な一例としては、許衡の「時務五事」をあげることができよう。⁽⁴⁴⁾ 孫克寬と姚從吾によれば、クビライの建設的な法令制定が大きな賞讃を博したのは、許衡のこの獻策と、モンゴル人および漢人の指導者から彼が獲得しえた援助とによるものだという。⁽⁴⁵⁾

もう一つの好例は、一二六〇年に郝經が行なつた上奏である。ここにおいて彼は、中國的な制度の運用に成功したか否かという見地から、過去の王朝や支配者の興亡を論じている。そして、嚴格な管理のもとで中國を統一すべきだという郝經の獻策は、クビライによって大々的に採用された、と孫克寬は考えている。⁽⁴⁶⁾

この二つの上奏に共通する點は、基本的な法律と制度との確立を強調していることである。より廣い儒教的立場から、組織的な行政と公共道德の教育とを強く結びつけた法治國家を、それは主張していた。こうした姿勢は、道學の原理の具體化のために、ある種の制度が不可欠であるという信念を、幾分か反映したものである。しかしながら、改革者たちが時には、儒教に起源をもたない制度の必要性を認めていたことは意味深い。つまり、彼らを代辯してくれるものは法家であつた。孔孟の時代よりも遙かに大きく複雑に成長した國家の統治は、重要かつ困難なものとなつていた。それゆゑ彼らには、單なる道德的・敬虔的な訓戒のみを信ずるわけにはゆかなかつたのである。諸制度の多くは長い間效力を失つたままであり、そうでないものは腐敗しきつていた。こうした狀況を受けて、改革者たちには制度の再建という切迫した任務があつた。だからこそ、宮廷内の有力分子の多くが單なる現状の受容を唱えたのに對し、彼らは改革を提起したのである。

クビライへの上奏の中でなされた獻策には、一般的なものも、また具體的なものもあつた。それは、人民の生活や元朝支配への傳統的制度の適應などに關する具體的經驗と同様に、過去の諸制度についても歴史家たちが充分に熟知していたことを示している。農業の改革と強化とを提案した許衡の進策は、その一つの適例である。⁽⁴⁷⁾ 彼は自らを、人民とかけ離れた學者官僚ではなく、農民であると考えていた。現實生活に對する廣く確かな見聞は、次のような見解の中に示されてい

る。つまり許衡によれば儒者は、爲政者の慈悲心や、政權爭奪の歸趨まかせの状態にいるよりも、むしろ農業や商業のよ
うな自分自身の依るべき生業をもたねばならぬ、というのである。⁸³

さらに許衡の配慮は、當時の最も緊迫した問題のみに束縛されてはいなかった。彼とその同志たちは、政治的、社會
的、學問的な諸問題を幅廣く論議した。それは醫方、本草、軍事、刑法、經濟と財政、灌漑と水利、曆學などの方面か
ら、非正統派の哲學にまで及んだ。彼は曆法改良の運動の原動力となり、王恂や楊恭懿らと共に、一二八〇年の授時曆作
成にも參加したのである。⁸⁴

姚樞の上奏は、許衡の場合よりも一層包括的かつ緻密な解決法を示している。ここでは行政處置や行政能力、官俸、法
典、驛傳、學校、賦役、軍制と軍屯、大運河の開鑿、常平倉、平準、度量衡の統一、漕運、救恤など、多くの具體例が扱
われている。これらはいずれも、防衛・教育・行政などの集權化・合理化を目指す人々によって、さらに推進されたので
ある。そしてもちろん、人生のあらゆる局面において人々を教化するために、儒教的な禮節の指導に配慮するようにとの
助言も、その重要な一部であった。

これらの提案がどれほど實行に移されたのか、またクビライがその希望にどれほどそったのかは大きな疑問である。だ
が、その實質的な結果は、陳學森の次の指摘に明らかであろう。「それから十年間（一二六〇—七〇）のうちに、完全な再
編成が行なわれた。そしてこれには、官僚機構の大幅な中國化と、傳統的な禮樂および他の儀式の復興とが含まれてい
た。」⁸⁵

しかしながら、我々自身の設問に密接な關係があるのは、別の問題である。君主に對する忠告のどれくらいが、また元
朝に對するプログラムのどれくらいが、眞の意味において道學派のものであったか。その内容のうち何が、程朱の教え獨
自の性格を實際に反映しているのか。單に過去の儒學から繼承したにすぎない政治知識は、そのどれくらいを占めるの
か。あるいは、そもそも學校の學者の多くに贊同されたのか否か、等々。これが問うべき問題である。

上奏の中で提起された改善策の大部分が、漢民族の長期にわたる多様な経験から生み出されたことに相違あるまい。だからこそ、それは道學に賛同しない者たちの支持をも受けたのであった。Herbert Frankeによれば、王惲はいわゆる東平グループ出身の胥吏階級を代表する人物であり、一般に道學派とは考えられていない。そして事實彼は典型的なまでに因習的な政治見解を宮廷に奉じた。だがそこには、黨派の政策を越えて、大きな意見の一致が示されていたのである。この例からも明らかのように、クビライ體制の優れた特徴は、政治的同意を確立するにあたっての功利主義であり、政治を單に道學のみに委ねたわけではなかったと言えよう。

それゆえ先の設問に對しては、次のように答えることができる。道學は當然のことながら多くの既存の傳統を含んでいる。なぜなら、時代が変わっても、問題となる事柄およびその取捨選擇に大きな變化はないのだから。とするならば、改革者たちを鼓舞し、活氣づかせ、情性や無關心を打ち破る鬬いの指導權を彼らに與えたもの、それは總合的な視點を再び明示しえた、ということ以外の何者でもないのである、と。これは事實であり、重要な指摘でもある。しかしながら、もし我々の究明すべき課題が、新しい國家正統學説を生み出すために、程朱の學は元朝の政治過程と如何に影響し合ったのか、ということであるならば、これだけでは充分満足のゆく答えとはならないであらう。

八 帝王の學

こういった類の疑問に行き着くためには、時をさかのぼって、統治權と關連しつつ明示されていた道學の發展について考えねばならない。道統に關する程頤の見解の中で、次の二つの「道」が區別されていたことを想起したい。一つは、既に失われてしまった聖王の統治の道、一つは、自ら教説を實行できる立場にいなかった孔孟によって説かれた道である。儒者たちにとって、このような分裂は、歓迎できない不自然な状態であった。だからこそ、彼らによって天下の規模で説かれた道統のかたわらには、學者官僚によって、皇帝へ助言すべく提出され、君主の道の實踐を目的としたもう一つ

の補助的な傳統があつたのである。

『道統』ほどよく知られてはいないが、それと並行して發展してきたこの傳統は、古代において實踐され傳へ残されてきた治道を、『帝王之學』（帝學）として永久に存續させるためのものであった。後世の支配者たちにとって、それは自ら獨力で持ちこたえてゆかねばならない模範を思い起こさせる合言葉だった。例えば程頤と神宗との、治道に関するやりとりは、その一例である。

神宗曰、此堯舜之事、朕何敢當。先生愀然曰、陛下此言、非天下之福也。⁽⁵⁷⁾

最高權力者としての皇帝は、權力に附隨する責務を拒否する道徳上の權利を持つていなかった。同様の要求は、道學派の大臣によって、クビライに對しても行なわれている。

一方、助言者としての大臣の場合には、この上なく公平な意見を陳述するという彼らなりの責任が課せられていた。すなわちそれは、大臣個人にとって如何なる結果になろうとも、道の正當性・妥當性を辯護することである。これもまた、極めて高い規範を主張するものであった。そして、君主に追従する下賤な奴僕にすぎないという、大臣の役割に對する因習的な理解に挑戦するものであった。例えば程頤は、孟子の態度にたびたび觸れつつ、君臣關係は何よりも道徳的であらねばならぬと強調した。そして更に、根本的にこの原則から逸脱した君主に對しては奉仕しないという義務を、大臣たちに課したのである。まさに孟子が、

其尊德樂道不如是、不足與有爲也。（公孫丑下）

と言う通りに⁽⁵⁸⁾。

また、『近思錄』の中では、こうも述べている。

士之處高位、則有拯而無隨。⁽⁵⁹⁾

人苟有朝聞道夕死可矣之志、則不肯一日安於所不安也。何止一日、須臾不能。⁽⁶⁰⁾

ここでは、道のために行動するという責務が、君臣關係の上に重くのしかかっている。そして、帝學は、「皇帝が學ぶべきもの」という意味を、換言するならば、「大臣が君に傳授すべく義務づけられたもの」という意味を持つのである。

現實的な諸問題と道との關係を君主に講義する職務は、學者や臣下たちが經史の學を講ずるといふ形で制度の中に採り入れられた。講官たちは、經筵において講義を行なった。講官の職は漢代にまでさかのぼり、經筵そのものは唐代に起源をもっている。そして宋代に至ると、この職務に就いた學者や政治家たちの卓抜した手腕のおかげで、それは名譽ある地位となり、以後名聲は落ちることがなかった。

宋代における講官と經筵との全盛時代は、道統の、道學への發展と符合する。指導的な著名人の多くが、道統と道學いずれにも、また經筵の傳統や帝學に對しても貢獻した。そして、講義の題目と型式とを保持してゆくために、經筵における言説や天子への助言などを記載した文獻がここに出現するのである。⁶¹⁾

十一世紀に范祖禹は、助言と訓令とからなる八巻の書を編集、それを元佑初年に哲宗に獻上し『帝學』という標題をつけた。『四庫提要』は、この書物について次のように述べている。

力陳宜以進學爲急、又歷舉人主正心修身之要。……其長於勸講、平生論諫數十萬言。其開陳治道、區別邪正、辨釋事宜、平易明白、洞見底蘊。⁶²⁾

治道を説く文獻の典型として、この書で注目すべきは、原理と實踐、修身と學問との結合が、そこに見られることである。この書物の本質と内容とについて、ここで十分に論議する餘地はない。⁶³⁾だが、宋末元初において朱熹やその後繼者たちが修身に與えた重要性を、范祖禹が先取りしていたということは、特筆しておくべきであろう。それは次の一文に明らかである。

天下治亂、皆繫於人君之心。君心正、則朝廷萬事無不正。⁶⁴⁾

陳長方は「帝學論」と名づけた小論の中で、「堯舜禹湯から孔孟に至る『帝王の學』」という表現を用いている。その

内容は、帝王之學を、人主心法と一體として考えるものであった。人民を破局に導くような誤りを犯さないために支配者に求められるものは、自らの動機と行爲とを審問することであり、それ以外には、いかなる知識も才能も必要ないのである。『大學』を引用しつつ、彼はこう述べている。

所謂知者、非聰明才智之知、非多能多藝之知。知在於熟察此心之正。故大學又曰、心有所恐懼、則不得其正。有所好樂、則不得其正。有所忿懣、則不得其正。有所憂患、則不得其正。去是四者、而察此心之本體果爲如何。於此了然無疑、則大學所謂致知也。

九 支配者の精神と民衆の心

二程や司馬光から朱熹に至るまで、道學のパンテオンには優れた學者官僚が連綿として續いた。本來道學とは全くかけ離れたことではあるが、君主の正心を説く帝學のような教説が宮廷内で明確な表現をとるに至り、さらに道統の發展と密接な關係をもつようになったことは、すべて彼らの功績によるものであった。例えば程頤は、支配の基礎としての修身を、治心之術、という形で強調し、こう述べている。

誠心而王、則王矣。……陛下躬堯舜之資、處堯舜之位、必以堯舜之心自任、然後爲能充其道。

經筵における講官であつた程頤もまた、君主が自らの行爲に責任をもつよう、厳しく要求している。「爲太中上皇帝應詔書」の中で彼は、次のように強調する。

所謂立志者、至誠一心、以道自任、以聖人之訓、爲可必信、先王之治、爲可必行、不狃滯於近規、不遷惑於衆口、必期致天下如三代之世、此之謂也。

君主にとって、「自ら任ず」ということは、自尊の意識の育成を意味する。自尊の意識とは、他の人々から陳腐な・うわべだけの尊敬や服従を得ていたにすぎないという自らの本質を判斷しうる鋭い觀察力のことである。だがこれ

は、程頤自身の強い自尊心の反映に他ならない。彼が講官としての祿を食まなかったというエピソードからも、それは明らかであろう。なぜ奉給を乞わないのかと尋ねられた時、彼はこう答えている。

只爲而今士大夫道得箇乞字慣、却動不動又是乞也。⁽⁴⁴⁾

このエピソードは『近思錄』巻七にも收められており、當然、許衡にとっても馴染み深いものであった。従って、儒者は自らの生業を持つべきだという彼の考えにも、おそらく影響を與えているであろう。

さて、では朱熹の場合はどうか。彼の講義や上奏は、廣く政治上の問題にまで及ぶが、そこに一貫する命題は、發展途上にある「道統」と「帝學」との概念を要約し、統一することであった。一例として「壬午應詔封事」を見よう。⁽⁴⁵⁾そこにおいて朱熹は、「自任」の概念を提示する。この概念に對する説明は、後に『中庸章句』序にみえる思想を暗示している。すなわち、人間の心は不安定で誤りを免れないこと、それゆえ、君主は學びかつ自省すべきこと、などが說かれるのである。

人君之學與不學、所學之正與不正、在乎方寸之間。

而天下國家之治不治見乎彼者、如此其大所繫、豈淺淺哉。易所謂差之毫釐、繆以千里、此類之謂也。

蓋致知格物者、堯舜所謂精一也。正心誠意者、堯舜所謂執中也。自古聖人口授心傳而見於行事者、惟此而已。⁽⁴⁶⁾

更に言う。

至於孔子、集厥大成。然進而不得其位以施之天下。故退而筆之以爲六經、以示後世之爲天下國家者。於其間、語其本末終始先後之序、尤詳且明者、則今見於戴氏之記、所謂大學篇者是也。⁽⁴⁷⁾

朱熹は『大學』の重要性を再發見した功績を、二程に與えている。そして『大學』に全ての關心を引きつけるために、他の價值のない書物を捨てよう天子に説いた。そうしてこそ、堯舜以來うけつがれて來た眞理を自ら學ぶことができる、というのである。

於是考之以六經之文、監之以歷代之跡、會之於心、以應當世無窮之變。以陛下之明聖、而所以浚其源輔其志者如此其備、則所至豈臣愚昧所能量哉。⁽⁷³⁾

朱熹はまた、臣下の上奏のみに頼らず、客觀的に學習し、主體的に承認し、かつ他の人々と討論することによって、自分で自分の中に眞實の道を見出すよう君主に促している。⁽⁷⁴⁾しかる後に初めて、當面の行政改革や異民族に對する抵抗などを越えた遠大な政策を建てるべきなのである。だが何よりも留意すべきは、不斷の修身によって、公のために統治することであり、決して「私」のためではない、という點であらう。

本其傳位陛下之志、豈不以陛下必能緝熙帝學、以繼跡堯禹乎。⁽⁷⁵⁾

「戊申封事」において朱熹は、輔翼太子、選任大臣、振擧綱維、變化風俗、愛養民力、修明軍政、などの六事項を提起した。そして次のように結論づけたのである。

凡此六事、皆不可緩、而其本在於陛下之一心。一心正、則六事無不正。一有人心私欲以介乎其間、則雖欲殫精勞力以求正、夫六事者、亦將徒爲文具、而天下之事、愈至於不可爲矣。故所謂天下之大本者、又急務之最急而尤不可以少緩者。⁽⁷⁶⁾

この重視すべき上奏は、以下に述べる諸點を引き出すのに充分であらう。それらはすべて、政治問題への道統の適用に關するものである。

1、もし修身を怠ったり、心を正さなかったりすれば、君主は道を誤るであらうし、さらには、權力の誤用によって恐ろしい結果を生むであらう。これがすなわち「人心惟れ危うし」ということである。

2、君主は、避けることのできない重大なる責務をもつ。だが彼は、過去の政書を學び統治の實際に通曉した儒者と、その責務を共有することができるし、また儒者も、君主が自ら學び取れるよう手助けをすることができる。

3、『大學』は、人間生活の中の諸々の局面に適用しうる本質をもつ。

4、その本質とは、心を正すこと、特に君主や宰相の心を正すことにある。⁽⁹⁴⁾

道統の累積された成果は、以上のような形で、四書五經の鍵となる書物——すなわち『大學』——と、『大學』の中で鍵となる定式——すなわち「正心」——とに壓縮されているのである。

だが、道統の發展が朱熹で止まったと考へてはならない。朱熹に次ぐ英雄的な儒者・眞徳秀は、道が忘却の中に埋れるのを防ぎ、かつ道統のもつ兩側面を推進していった。その主著『大學衍義』は、上述の四點を踏襲したのみならず、異った歴史的状況の中で古典の本質をその時代に適用するための確かな素材を、經書と史書から數多く提供しているのである。

この書は、眞徳秀によって理宗に獻上された。また、元代に入つて仁宗に獻上され、さらには漢文を解さない者をも教化するために、モンゴル語に抄譯された。彼にはまた、その教説の簡便な抄録『心經』の著もある。⁽⁹⁵⁾そして、この二著は共に、幾度となく破壊されて來た道統を朱熹からクビライの師傳たちに繋ぐ環と考えることができる。

元代において、經筵の傳統は、儒教の教説と中國的な制度とがはたして當時の諸問題にとって適切か否かを論ずる手段として、復活した。それは實際に、モンゴル支配を中國化し儒教化する上で大きな影響力をもった。それゆえ、モンゴル國粹主義者の中には、この制度を抑壓しようとした者もいたくらいである。⁽⁹⁶⁾しかし、クビライに關する限りは、その講義に強い關心を抱き、自らの後繼者もその恩恵を受けられるよう留意していた。⁽⁹⁷⁾中でも、クビライの側近・竇默の見解は、時の權力者・王文統の政策を批判したものであり、道統を最良の形でもり込んだものと評價できるだろう。⁽⁹⁸⁾道統に對する彼の根本精神は、クビライとの最初の謁見の際に見ることができる。この席で竇默は、こう述べたのである。

帝王之學、貴正心誠意。心既正、則朝廷遠近莫敢不正。⁽⁹⁹⁾

姚樞は、前引の上奏の一つに、典型的な道學の要求と『大學』に言う修身の理念とを序文として附し、クビライの良心に訴えた。當時クビライは、まだ皇太子であつて、官制の整備を目指していたが、姚樞は彼に對し、より高い理想を目標にするよう説いた。さもなければ、聖王の遂行した學問や政治、また、偉大なる平和と秩序とに満ちた時代などを、クビ

ライが實現することはできないと考えたのである。姚樞の言う「帝王之學」の本質とは、次のようなものだった。すなわち、修身、力學、尊賢、親親、畏天、愛民、好善、遠佞、の八つである。

一方、許衡は、上奏のみならず、クビライの助言者かつ教師として、文字通り君主の師傅としての役割を果たした。孫克寬によれば、「時務五事」は元來、經筵で講ずるものとして書かれたという。クビライの師傅として、許衡と王恂は、『資治通鑑』のような史書や『貞觀政要』のような政治論の學習をも、帝學の原理や正心と結びつけて論じたのである。

「時務五事」において許衡は、君臣關係の精神的基礎について述べる。そして、「道を以て君に事え、不可なれば則ち止む」という孔子の言葉を引いて、程朱の考えを言い表わしている。また彼は、上奏の中で一貫して、『大學』を統治の手引とするよう説いている。

必如古者大學之道、以修身爲本、凡一言也、一動也、舉可以爲天下法、一賞也、一罰也、舉可以合天下公、則億兆之心、將不求而自得。

君主が示す實例は、大臣が各々の立場や地位において「至善に止まる」ための手本として、役立ちうるのである。これがすなわち、儒教的ヒエラルキーの本質であり、權力の行使を制限すること、私の追求を自制すること、そして公の振興すべき義務のあること、などという形で定義することができる。

許衡はまた、他の場所において、次のように述べている。

在上者、不以正禮使在下人、在下者也、不肯盡心以事其上。

將這堯帝讓位與舜帝比呵、堯帝是箇正心的人、認得舜帝也是那正心的人。……若當時堯立丹朱爲主呵、也由堯帝。堯

有這般肯心讓與舜帝、天下都無相爭還報的心。……孔夫子教人理會得這大學。……備細思量、正心是大學的好法度。

許衡によれば、『大學』に言う「民を新にする」とは、君主にとって「この心を民に廣げること」を意味するという。つまり君主が、不斷の自省と正心とを通じ、如何に自らを新にするかを示すことによって、言い換えれば、公私の間のあいまいさをなくすこと、また、明德を明らかにし、民みずからが至善に止ることを可能にすることによって、それは達成されるのである。

我々はすでに、范祖禹や程朱、眞德秀らが、『大學』に言う「正心」と「明明徳」とを、どのようにして皇帝教育の焦點として採り上げたかを見た。許衡の場合もまた、彼らと同様なのである。程朱に言及こそしていないが、孔子や『大學』に關する彼の説は、すべて程頤・朱熹の精神と經書の傳統の新たな體系化とから知識を得たものであった。そこにおいて經書は、支配者と被支配者との、あるいは漢人とモンゴル人との間の最小公分母として役立つよう、單純かつ簡潔に解釋され直している。すなわち、あらゆる人々の「正心」によって「公」に至る、という教えがそれである。

十 クビライ治下の科擧論争

ここにおいて傳統は、『修身』という道德的な要素の中に壓縮されている。だがそれは決して、政治や學問に關する複雑な諸問題を回避したり、無視したりすることを意味しない。この時期の朱子學者たちの論著には、そのような問題の議論が滿ちあふれてすらいるのである。それゆえ、『修身』の如き道德的再武裝については、政治からの逃避と考えたり、反學問的とみなしたりするよりは、むしろ、問題の複雑さに對處し、價值觀から離れることなく客觀性に到達するに際しての、平衡を保たんとする努力なのだと見るほうが、より正確であろう。儒教の立場からする道德的主張の確立が、かくも促がされたのは、單に佛教や道教の影響力が失われたからという理由だけによるのではない。政治の流れの中で見るならば、それはモンゴル人とその財政擔當者たちによって唱えられた實用主義的な現實主義にもよるのである。彼らの主な目標は、征服者としての權力や財力を極限にまで擴大することであった。數々の重要な決定がなされつつある中で、この

膨大な権力と財力の結集は何を旨すべきかという問いもまた、いずれは誰かが發しなければならぬものであった。

私對公⁸⁹ という道學者の論議の背景には、國家のための即時的な利益のみを追ひ求める人々に對して、有能の士、すなわち長期的展望に立つて公⁹⁰ の利益を擁護できる有徳の人々を、如何にしたら任用しうるかという問題が存在する。これこそ許衡が、一二七七年の上奏において特に心を碎いた點である。そして、更には、廉直さ⁹¹ 對實務能力⁹² あるいは、イデオロギーの操作能力⁹³ 對専門知識⁹⁴ という古くからの問題でもある。それは今日の中國においてすら、昔からのありふれた、しかし決して單純ではない問題なのである。

一二六七年、科擧を再興すべきだという上奏が、金朝の遺老・王鶚によってなされた。その主張に際して彼は、もし科擧が施行されないならば、有能で野心に満ちた人々の依るべき昇進手段がなくなるであらう、ということを根據としている。王鶚は言う。

貢擧法廢、士無入仕之階、或習刀筆以爲吏胥、或執僕役以事官僚、或作技巧販鬻以爲工匠商賈⁹⁵。

この上奏に對しクビライは、他の儒者たちに意見を求めた。そして、その求めに應じて、董文忠から一つの意見が提出された。科擧の導入に關して、彼はこう答えたのである。

唯知入則竭力以事父母、出則致身事君而已。詩非所學⁹⁶。

詩を除外せよという董文忠の主張は、外見上は單なる思いつきのように見える。だが、實際上は、事象の純文學的な側面のみに没頭していた古い科擧制度を非難したものであった。それはちょうど、經書の理解を犠牲にしてまで詩賦の作成を重視している、という朱熹の科擧批判と一脈通ずるものがある⁹⁷。その結果、クビライは明らかに董の意見に心を動かされ、王鶚の上奏を實行には移さなかった。

だが四年ののち、徒單公履によって再び科擧の導入が提案された。この時に提出された議論は、古い形の科擧制度を復活させようというものであった。彼は明らかに、傳統的な理論佛教を禪宗よりも好むというクビライの性格を利用しうる

と考えていた。そのために上奏の中では、古い科擧制度に組込まれた本来の儒教と、禪との結合のため評判を落としていく道學との間に、右と同様の區別を設けようとしたのである。だがクビライは、この策略を即ちに看破した。そして、前回と同じく、反對者の意見を求めるといふ手段に出たのである。再び、姚樞や許衡のみならず、董文忠も招聘された。クビライは、彼が道學の徒であることを明白させようとした。だが、その諮問に對し、董は次のように答える。

陛下每言、士不治經究心孔孟之道、而爲賦詩、何關脩身、何益治國。由是海內之士、稍知從事實學。臣今所誦、皆孔孟言、烏知所謂道學哉。而俗儒守亡國餘習、求售己能、欲錮其說。恐非陛下上建皇極、下脩人紀之賴也。

ここにおいて董文忠は、詩賦の作成が無用でくだらないものであるという理由から、また科擧制度を基礎として補充された支配者層が結局は王朝を維持しえなかったという、まだ記憶に新しい例と結びつけることによって、徒ら公履の上奏に異議をとねえたのである。明らかに、いずれの側も自説をまるで皇帝自身のものであるかのように述べている。

さらに、許衡や竇默の同僚である楊恭懿の意見も残されている。そこではまず科擧の歴史が概観されるが、それはある點で、朱熹の若い頃の分析を思わせるものとなっている。第一に引かれるのは、徳と經書の教養とをもとに官吏を任用した古代の制度である。漢代においては、孝と清廉とが依然として官吏の重要な資格とみなされていた。ところが魏晉の時代になると、文學の才能が優位を占め始める。次いで隋唐の頃から、詩賦の作成が壓倒的に重視され、また科擧は事實上、官職獲得の手段に墮してしまった。そしてこのような状態が、モンゴルの支配の直前まで續いたのである。従って、科擧制度として確立されたものは、本来の姿をねじまげたものであり、道統を純粹に代表するものではない、というわけである。このような概述ののち、彼はこう結論する。

明詔有謂、士不治經學孔孟之道、日爲賦詩空文。斯言誠萬世治安之本。今欲取士、宜敕有司、擧有行檢通經史之士、使無投牒自售、試以經義論策。

更に、こうも言っている。

試以五經四書大小義史論時務策、夫既從事實學、則士風還淳、民俗趨厚、國家得識治之才矣。⁴⁹

許衡がこの見解に賛同したことは、充分に考えられる。古い科擧制度の價值に對して、彼が若い頃に提示した懷疑論を思ひおこしたい。許衡は、クビライとの謁見の際、古い科擧制度が要求する類の學問には何らの利益も正當性もない、とはねつけているのである。⁵⁰唐宋の科擧制度の惡弊に對する批判は、詩賦の重視への批判と共に、彼の著作の中にはっきりと記されている。

こうした反對意見を、クビライがすべて受け入れたかどうかは分らない。しかしながら、徒單公履の上奏を却下するという點に關する限り、反對意見は受容されたことになる。たとえ科擧の理念には賛成していたとしても、如何なる試験制度をも實施しないという理由がクビライにはあったのである。もし科擧を實行すれば、モンゴル人たちが反對するであろうことを彼は知っていた。中國文化の土俵の上で中國人と競い合うこと、とりわけ文章の巧拙を競うことにおいて、モンゴル人は非常な困難を感じるであらう。そしてその結果、モンゴル人の支配は直接的に脅かされるに至るのである。従つて、少なくともクビライ自身に關する限り、科擧に對しては相反する感情をいだいていたに相違ない。⁵¹

いずれにせよ、儒者相互の間の問題として、これら個々の上奏は、その思想的・學問的スタイルが宋代における相對する二派——それは蘇東坡と朱熹とに代表される——にまで溯りうる二學派間の相違を、ここに際立たせたのである。王鶚と徒單公履とは、保守的な立場を代表して發言した。彼らは、モンゴル民族の下ですでに再興されていた中國的な諸制度と、東平における文學の香り高い文化の繼承者たる自らの階層復興とを代辯していたのである。⁵²

ここでは黨派の利益が問題となっているが、この論争が黨派の系列とか階級的背景とかいった單なる利益のみをめぐつて闘わされたと考えるのは、おそらく誤まりであらう。道學の立場に立った改革運動の指導者の一人・郝經は、北中國の文學的傳統の中で育ったが、そのことが却つて彼に問題の所在を一層はつきりと認識させている。

世之所謂儒者、文章而已矣。父師以之垂訓、學者以之爲務、有司以之進退多士。……而儒之爲儒、不復古矣。蓋文章

者儒之末、而德行者儒之本也。⁰⁰⁴

『德行』という言葉は、單に潔癖な行爲を意味するだけではなく、道を實行するという積極的な努力をも意味する。⁰⁰⁴ 言い換えれば、德行とは、『大學』において「正心」や「明明徳」という形で強調され、さらに許衡らの経筵での教えにおいても強調されていたのと同様、積極的な修身への關心に他ならない。そしてこれこそが、個人の道德を、公に結びつけるものであり、また科擧をめぐる論争の根底をなすものでもあった。⁰⁰⁴

だが、この論争は引分けに終った。と言うのは、おそらく、科擧のもたらす利益が國家の出資に見合うか否か、クビライに確信がなかったからであらう。のみならず、道學者自身が、科擧に對して相反する氣持をいだいていたせいもある。彼らが科擧に反對したのは、楊恭懿が既に指摘したように、個人的な判斷よりも、科擧が信用できなかったからに過ぎない。⁰⁰⁴ むしろ道學者にとって最も優先すべきは、科擧の實施などではなく、效果的な官吏任用のための必須條件、すなわち人格形成と公道徳の普及とに役立つ教育なのであった。

十一 クビライ治下の道學教育

クビライ治下において、改革を志す助言者たちは、當初から教育の普及——それは既に宋儒にとっても主たる目標であった——を重視する點で一致していた。例えば、初期クビライ體制の中心的存在であった劉秉忠は、科擧制度に疑問をもつてはいたが、學校の必要性は認めていたという。⁰⁰⁷ また、姚樞、竇默、郝經や許衡らはみな、その若き日の上奏の中で、學校制度の實施を強く主張している。とりわけ許衡は、公道徳高揚の必要條件としての教育を、「時務五事」の一つとして大きくとりあげ、人民の生計と結びつけて論じているのである。⁰⁰⁸

朱熹は、『大學章句』序において、聖王の時代からの學校制度の變遷をたどっている。それは、道學教育の指導原理と理想像についての簡潔な説明を、讀者に示してくれる。この序文は、『中庸章句』序と共に、四書の朱熹注を學ぶ誰し

もが、ほとんど最初に目にするものとして、道學の中に身を置く人々に廣範な影響を與えたのである。とするならば、許衡が一二六六年の上奏や「大學要略」などの中で、政治的・社會的な秩序の基礎となる學校制度の普及とそのカリキュラムとの未來像を、窮理・正心・修身などを説く『大學』の教えと關連づけて示したことも、何ら驚くには値しないであらう。

一方、『大學章句』序において朱熹は、大學による高度な教育の土臺となる初等教育についても、はっきりと言及している。そのための入門書として編纂されたものが、『小學』であつた。そして、特筆すべきことは、許衡もまたこの入門書がモンゴル人の教育にとって有用であると考えていた點、また、それが朝鮮や日本においても同様に道學教育の基礎となつた點である。

收税吏による無慈悲な農業搾取を訴えた上奏の中で、許衡は、廣範な教育制度の普及がもたらす利益について次のように述べている。

自上都中都下及司縣、皆設學校、使皇子以下至於庶人之子弟皆從事於學、日明父子君臣之大倫、自灑掃應對至於平天下之要道。十年之後、上知所以御下、下知所以事上。上和下睦、又非今日比矣。¹⁰⁹

能是二者、則萬目皆舉。不能此二者、則他皆不可期也。¹¹⁰

是道也。堯舜之道、好生而不私。唯能行此、乃可好生而不私也。孟子曰、我非堯舜之道、不敢陳於王前。¹¹¹

この上奏において許衡は、天子の師傅として、また、孔孟の道を説く教師として、そして、とりわけ朱熹の立場に立つ教育者として、論を進めている。朱熹は、人間の各成長段階において、それぞれ如何なる教育の内容や順序が適當であるか、いろいろと述べている。この點からも明らかのように、モンゴル治下に確立され、のちに廣く東アジア全域に廣まつた道學教育の基礎を許衡に與えたことこそ、宋儒の果たした重要な貢獻なのである。

この教育制度のもつ普遍性は、單に普及した階層や地域の廣さからのみならず、そのメッセージが人間すべてに共通す

るものであった點からも理解されるべきである。正心と修身とは、まず人間各々の性が本來もつ善さを育てる方向に向けるべきであり、しかる後、「明德を明らかに」して、他の人々の性をも發展させてゆくべきだ。すなわち、本來人間のもつ純粹な善の障害物となるものを取り除くこと、それを手助けする社會的・政治的な努力の中で、教育も捉えられるべきなのである。¹¹²このような道學者の考え方は、個人的な欲求を厳しく抑制し、墮落へと導く異説の影響を用心深く拒否しつつも、しかし一方では、人間の道徳的・知性的な力に對する深い信頼の上に立ったものであった。それは人間に、自らが聖人になる可能性を、また、支配者が聖王となる可能性を信じさせるといった、いわば世界と人間とに對する樂觀論である。最も常識的な言い方をすれば、**「聖道——しばしば、聖人の道」と譯される——**とは、道學者にとって、**「聖なる道」**すなわち、**「聖人となる道」**を意味する語なのであった。

この道の前進にとつては、個々人の獻身と自らの責任の容認とが出發點であり、絶えざる修練がその手段であった。しかし、その前提、つまり人間の性が根元的に理に合致していることもまた、秩序ある人間社會の基礎と考えられていた。従つて、學校制度の普及の中に含まれる教育とは、單に個人が、**「聖」**に到達することのみを目指すものではない。一人がまず最初に、人間の弱さや危うさに氣附きさえすれば、次には人間相互の道徳的・精神的な交渉によつて、集團として、**「聖」**に到達することをも、それは目指しうるのである。このような意味において、性理に關する朱子學の教義は、佛性の普遍性を説く大乘佛教の教義を、おのずと受け繼いだものと考えることができ、大乘佛教の教義は、すでに七世紀の中國・朝鮮・日本において、政治哲學を與えたのではなく、政治的統一過程に伴う道徳と精神との形成に、大きく貢獻したのである。聖人になるという考え方は、基本的には、教育を受けた者にとってのみ意味がある。だが、すべての人の内面にある善性の實現と道の進歩との潜在性は、¹¹³漢人のみならずモンゴル人も、教育計畫の中に編入する際の根據となった。清代、四庫全書提要の編纂官が注記した如く、許衡は自著の中で、この基本的な教説を簡素な言葉で傳えようとした。彼は、人間の才能を道への奉仕に向けるために、ひたすら教育の必要性を説いたのである。

許衡の確信あふれる氣持は、宗教的な性格をすら帶びている。彼は、道學とは現實の状態における人間を扱い、その生まれつきの能力を養い、自然に成長してゆく過程を援助するものだ、と信じていた。そして、道統の存續を確保するのみならず、モンゴル人本來の知性を伸ばすためにも、道學教育は最適であると固く信じていたのである。¹¹⁴多民族國家の支配を望む者として、クビライは、かかる普遍的な教理の流布から極めて得るところが大きかった。クビライがこの教理を受容したことは、次の例からも判断できよう。すなわち、その皇太子・チンキムの教育を姚樞や竇默・王恂・許衡らに委ねたこと、また、モンゴル人を中國文化から孤立させるようなことをせず、却って新たな教育制度の中に組み込んだこと、などがそれである。

クビライの長い治世における多くの教育政策の中では、以下の二點が際立っている。まず第一は、竇默や姚樞・許衡がくり返し主張した學校制度に對し、當初から賛同していたことである。それは一二六一年の上諭によつて實行に移された。教育活動再開のため、地方には學校が設立され、その監督として地方監督官が任命されている。

第二は、一二七一年、首都に國子監が再設されたことである。學校制度も國子監も、財源の割り當てや官僚の妨害に遇つて、最初から完全に實行されたわけではなかった。だが、二つの努力は、やがて實を結んでゆく。公的な記録によれば、州縣の學校數は、一二九〇年までに二萬を越えたという。たとえこの記録を疑ったとしても、道學教育の普及に果たしたクビライの後援をも疑うべきではない。こうした状況の中で、許衡の後繼者たちは、國子監や地方の州縣の教育官に多くの代表を送り込んだ。翰林院における文學者グループと同様に、¹¹⁵彼らはこの領域の中で地歩を固めていったのである。中央・地方いずれの場合にも、そのカリキュラムの基礎は、より傳統的な經書だけにとどまらず、新しい經書、すなわち朱熹注の四書や『小學』にも置かれた。許衡の直弟子・姚燧は、こう述べている。

其教也、入德之門、如惟由小學而四書、講貫之精、而後進於易詩書春秋。¹¹⁷

このように見るならば、『大學』や『小學』に向けられた新たな關心は、朱熹自身の四書の解釋を越え、モンゴル人、

色目人、漢人相互の公分母としてそれを役立てるといふ許衡の考えを代辯するものであった。そして、この學校制度の卒業生は、官僚生活に入つた。すなわち、思索的な哲學者としてではなく、實踐的な官僚たるべく訓練されたのである。

たとへ政府による恒常的な支持がなくとも、天子が後援・獎勵しているという事實だけで地方の書院にとっては充分であつた。實際、この書院において、道學は初めて實踐のための制度的な基礎と體系化とを得たのである。その一例としては、一二三八年に大都に設立された太極書院をあげることができよう。それは後に設立される國子監と共に、元朝治下では二つの教育——半民的なものと官的なもの——が道學教育にたずさわつたことを象徴している。

かくして、分權化された比較的ゆるやかな政府の政策と、一貫した效果的な行政制度が幸いにも缺如していたこととおかげで、州縣の學校はますます發展して行つた。史書が傳えるように、元朝の官僚機構や太學の中に吸収されることになつた儒者たちは、自らの才能のはけ口を書院や他の宗教に求め、結果として、學校の發展を——とりわけ南中國において——もたらしたのである。印刷術の普及は、書物の普及を促し、この傾向をさらに強めた。元代に一四の省で維持された建設された書院の數は、宋代の推定數五〇に對し、三九〇にまで達した。宋・明にも優るこの急激な學校數の増加は、「野蠻な」王朝から援助など望むべくもない狀況下で起こつた文化革命を證明するものである。

十二 新たな正統學說

數十年のうちに、この教育は新しい世代の學者・官僚を作り出した。彼らの多くは、續いて起こつた道學が國家公認の正統學說へと興隆するにあつたての動きを、すすんで支持した。その動きとは、クビライが推進をためらつていた新たなカリキュラムを科舉制度に盛り込むことであつた。

ところで私は以前、明清時代の中國と徳川時代の日本における正統派道學を比較検討したことがある。そして、その中には官的なものと非官的なものとがあること、さらに前者は、國家の官僚機構ならびにその根幹となる制度と緊密な關係

をもつ明清時代の「官僚制正統學説」と、徳川將軍家の庇護をうけた「幕府正統學説」とに區別されること、などを指摘した。⁰²⁰ 後者は基本的に、世襲の軍事事権を擁護し、道學はかかる政權の性格に適合したものである。一方、前者にあっては、官僚階級の理念と精神とを代辯するものであり、科擧を通じて官界に入るための必要條件であった。要約して言うならば、「官僚制正統學説」が、より嚴格かつ求心的な官僚の訓練と供給システムとに關連しているのに對し、幕府正統學説という言葉は、より緩慢かつ遠心的・多元的な教育形式を示しているのである。

クビライの道學者に對する擁護と、徳川家康の林羅山に對する擁護との間には、單なる表面的な類似以上のものがある。⁰²¹ また、家康の幕府とクビライの軍事事権（幕府）との名稱にも、單なる符合以上のものがある。金蓮川のクビライの幕府は、支配體制を樹立し、中國支配のための諸政策の先驅となった。兩支配者は共に佛教徒であり、僧侶を相談役としていたが——劉秉忠も林羅山も、共に名目上は僧侶であり、宮中の公式の服裝は僧衣であった——馬上における征服から平和時の統治へ移行するためには、文治的・世俗的な支配とそれを支える倫理規範や教育制度が必要であることを知っていた。そして、それを提供しうるものは、佛教ではなく道學だったのである。それゆえ、クビライも家康も道學研究を大いに援助した。だが反面、世襲の軍事エリート⁰²²の地位を脅す能力主義に基いた官僚制度の制定は、共に差し控えていたのである。

クビライは、道學に立つた政策を徹底しえなかったし、科擧制度の復活も行なわなかった。そのため、一般の漢人から見れば、どっちつかずの半中國化された支配者、という變則的な位置におかれてしまった。一方、試験制度も採用せず、道學的政策も遂行しなかったという點では、家康の場合も同様である。にもかかわらず、日本人の目から見れば、長期安定體制の創始者としての彼の功績は、何ら價値を減ずるものではなかった。徳川時代の地方分權的な形での政治・文化生活が、いかに多様かつ活潑なものであったかは、すでに多くの日本史研究者が注目しているところである。そしてこれは、クビライ以後に出現する、より包括的な・しかし柔軟性に缺けた中央集權の官僚制には、明らかに缺如しているものである。

った。¹²⁴

もしそうであるとすれば、次の様な疑問が提出されよう。すなわち、王朝と距離を保ち、官僚制度の中にまぎこまれることがなかったならば、中國における道學は異なった形になったであろうか、と。これは正當な質問である。なぜなら、道學者たち自身もこの問題を考へており、いくつかの見解を持っているからである。既に見たように、科擧の效用を疑問視していたのは、クビライではなく道學の立場に立つ助言者たちだった。科擧はやがて實施にうつされるが、その瞬間でさえも、吳澄の如き著名な學者たちからの反對があつた。吳澄は、これを中止させることには失敗したが、その際、朱熹や他の宋儒たちの權威に頼つて大いに反對運動を行なつたのである。¹²⁴

にもかかわらず、延祐年間に至つて科擧制度の再興という大きな前進が遂になされた時、その先驅者として擧げられた人物はクビライと許衡であつた。歐陽玄による神道碑に見られるように、クビライと許衡とは、すでに同時代の聖人傳の中に入っているのである。クビライを古代の聖王たちに喩えつつ、歐陽玄はこう述べている。

世祖皇帝、以天縱之資、得帝王不傳之學、上接伏羲・神農・黃帝・堯・舜不傳之統、而爲不世之君。若魯齋許先生、以純正之學、下接周公・孔子・曾思・孟軻以來不傳之道、而爲不世之臣。君臣遇合之契、堂陛都俞之言、所以建皇極、立民命、繼絕學、開太平者、萬世猶一日也。¹²⁵

歐陽玄は當時の最も有名な政治家・歴史家であり、この場合も決して陳腐な讃辭を並べているわけではない。さらに、彼以外にもクビライを賞讃する漢人が存在したことを見れば、我々はこれが當時の官僚を支配していた理想のいくつかを、如何に表現しているかを知ることができるのである。その理想とは、聖王と賢臣の英雄神話、失われた教説の再發見、黃金時代の到來を告げる王道の實踐を伴つた道統への回歸、などを含んでいる。道學者たちが長らく夢見ていたように、ここによりやく、道統と帝王之學とが君主と大臣という人物の形をとつて統合されたのである。

この點については、無論あまり賞讃的でない見方も存在する。劉因は許衡が宮廷仕えに熱心なことに非常に批判的であ

る。また、後代の例であるが、丘濬や日本の山崎闇齋らも民族主義の立場から許衡を非難している。¹²⁸さらに、清代の大歴史家・趙翼は、慈悲深き君主というクビライ像に對し異議を唱え、軍事的征服への欲望や、租税の收奪にあたっての強欲さなどをとりあげて、彼を痛罵しているのである。¹²⁹しかしながら、たとえクビライが聖王というよりも將軍(shogun)と見なされたとしても、また許衡が彼によって簡単に懷柔されたように見えたとしても、新しい状況を作り出すために支配者と改革者とが協力したという事自體に、さほど問題はあるまい。モンゴル支配を中國的な官僚制度へと變えることによって、彼らは任用制度を合理化かつ慣例化し、新たな科擧制度の出現を可能としたのである。これと並んで道學者たちは、教説の普及を進めるなかで、改革者の徳が君主の權力と如何に關係するのかという問いを、暗黙のうちに提出した。歐陽玄による先述の神道碑に示されるように、科擧の再興に參畫した人々の間には、この兩者——賢臣の知恵と君主の權力——が再結合するという長く抱いてきた理想の實現を見る傾向が常にあったのである。ここにクビライの移行的體制と持續的な徳川幕府との間の根本的な相違がある。後者の場合は、教説をたやすく採用したが、政治的な装いは置き去りにした。だが一方の場合には、次のような問題がまだ残っている。すなわち、自らの軍事的支配を覆すおそれのある能力主義をモンゴル人がいかに受容することができるか。また道學者たちが、長く反對してきた科擧といかに和解することができるか、という問題である。

十三 新たな官僚制正統學説

一三一三年の仁宗の詔敕は、クビライの功績として次の四點をあげている。第一に「官を設けて職を分か」ったこと、第二に「儒雅を徵用し」たこと、第三に「學校を崇びて育材の地と爲し」たこと、そして第四に「科擧を議して取士の方と爲さんと」したことが、以上である。¹³⁰これら四點と科擧制度の設立との間の論理的關係は、この詔敕の作者の心の中ではすでに明白となっている。『元史』は更に續けて、許衡が提案した學校と科擧という新制度をクビライが認めたことを述

べている。それは詩賦を削除し、かわりに經書の研究を強調しようとするものであった。しかしながら、なぜ許衡の計畫が實行されなかったかという理由について、『元史』は沈黙したままである。

厄介な問題のいくつかを曖昧にしてはいるが、過去に學者の登用が如何にして行なわれていたかを道學者の立場から説明したものに、次の一文がある。

三代以來、取士各有科目。要其本來、舉人宜以德行為首、試藝則以經術爲先、詞章次之。浮華過實、朕所不取。⁽¹³¹⁾

また、新制度採用をめぐる宮廷での討議において、その提案者たち——國子監での許衡の弟子を含む——は次のように強調した。

夫取士之法、經學實修己治人之道、詞賦乃摘章繪句之學。自隋唐以來、取人專尚詞賦、故士習浮華。今臣等所擬……、專立德行明經科。以此取士、庶可得人。⁽¹³²⁾

科舉制施行の準備にあたった祕書少監の一人・程鉅夫は、元朝に學問を補充する南人の有力なメンバーであった。⁽¹³⁴⁾ 彼は朱熹自身の規定が當時の状況下でどれほど實行可能かについては慎重であったが、唐宋時代の弊害にかんがみて、經書に基づいて試験を行なうこと、また、程朱の注に従ってそれを解釋することなどを重視している。⁽¹³³⁾

許衡とそのグループによって伝えられた程朱の教説とテキストとは、仁宗の治世までに新たに大きな影響力をもつに至っていた。それは次の事件からうかがえるであろう。すなわち、科舉採用の詔敕が下った同じ年に、周敦頤から朱熹・呂祖謙に至る宋儒の傳統を教育・科舉制度と結びつけたという功績により、許衡が孔子廟に祀られたのである。⁽¹³⁵⁾ 四書、特に『大學』の重要性が増してきたことは、仁宗が皇太子に指名された時、眞德秀の編纂による『大學衍義』が公式に宮廷に献上されていた点からも明らかである。その際仁宗は、「天下を治む、此の一書もて足れり」と言っている。⁽¹³⁷⁾

一三一五年に公布された科舉制度において、重要な刷新はモンゴル人と色目人とに對する割當制度であった。それは、この両者が登第の半數を占め、漢人が残り半分を占めるというものである。⁽¹³⁶⁾ この前例はクビライ時代の學制にもみられた

が、科擧にとつては初めてのものであった。これは、少數の特權者に加擔し、漢人を差別したものと考えられた。なぜなら、この「均等代表制」は、總人口に占める割合を無視したものだからである。⁽¹⁴⁾しかし、多數者の文化に少數者を参加させるための試みとみれば、これは今日の福祉立法における affirmative-action quotas に類似したものと考えることもできるであらう。しかしながら、より難しい漢人用の試験に合格すれば、彼らを一段階上に置くという規定に至っては、もはやこの考えはあてはまらない。ともあれ、このモンゴル人への讓歩は、長續きしなかった。

さらに重視すべきは、首都や地方レベルで行なわれた試験の内容である。モンゴル人と色目人との受験は、次の二部門に分かれている。第一は、『大學』『論語』『孟子』『中庸』の朱注に關するものであり、第二は、時事問題について五百字の論文で答えるものであった。これに對し、漢人への要求はもっと嚴しかった。四書に關する部門は、上例とほぼ同じである。だが、これ以外に、五經とその各々についての朱熹・程頤あるいは他の宋儒の注釋(ただし『禮記』はまだ古注が用いられていた)の一つを集中的に扱う特別部門があった。四書には三百字、五經の一つには五百字の答案が課せられた。その中で、受験者は經書と注釋とに關する知識を披露し、自らの意見で締めくくらねばならなかった。のみならず、漢人にはこのほか古賦、詔誥、章表および策などの部門があり、うち最後のものには一千字で答えることになっていた。⁽¹⁴⁾

長期的な觀點から見れば、試験の際の差別は、結果として、以後の元朝下でモンゴル人や色目人の科擧への参加を推進したにすぎなかった。むしろ我々にとってより重視すべきは、どのようにして四書が優先權を獲得していったか、また、どのようにして注釋が一つの權威にまとまっていたか、更には、この兩者がどのようにして二つの試験の公分母となっていたか、ということである。

試験に出題された問題の模範例は、その若干が今日まで残っている。その例から判斷すると、受験者には、經書に關する正確な知識、これを時事に具體的に適應させる能力、そして各時代で活性化させねばならない道統の意識、などが要求されていたことがわかる。⁽¹⁴⁾また、『小學』においてあれほど強調された家族關係よりも、君臣關係の問題により力點が置

かれていた。こうした事から考えれば、科擧は、道統の中でも、帝王之學としての側面に多くを負う傾向が強かった、と言うことができよう。

道統のこのような要約は、朱熹自身の「學校貢擧私議」の中に既に見出しうる。そこにおいて朱熹は、漢人に要求された上述の經書と注釋とに加えて、『易經』や『書經』の如き主要な經書のそれぞれに關する、九〇一〇人の宋儒の注釋についての知識をも求めていたようである。加えて、王安石や蘇東坡のように、一般には程朱の學に對する異端と考えられる學者の敎説をも、朱熹が許容していることにも注目すべきであろう。「原典を讀み解くことも重要だが」と斷りつつ、彼は言う。

然聖賢之言、則有淵奧爾雅而不可以臆斷者。其制度・名物・行事・本末、又非今日之見聞所能及也。故治經者、必因先儒已成之說而推之。借曰未必盡是、亦當究其所以得失之故、而後可以反求諸心而正其繆。¹⁴³⁾

朱熹が許容している非正統派の哲學者たちには、多くの宋代思想家と共に、荀子、揚雄、王充、韓非子、老子、莊子などが含まれている。この點について、彼はこう述べている。

其長者、固不可以不學、而其所短、亦不可以不辨也。¹⁴⁴⁾

論は更に史書にまで及ぶ。

至於諸史、則該古今興亡治亂得失之變。時務之大者、如禮樂・制度・天文・地理・兵謀・刑法之屬、亦皆當世所須而不可闕、皆不可以不之習也。¹⁴⁵⁾

つまり、『春秋左氏傳』『國語』『史記』『漢書』から『五代史』に至る書物が、この中に含まれるわけである。そして同様に、時事問題を論ずるにあたっては、多量の記録文書が列擧されているのである。¹⁴⁶⁾

このことは、朱熹が受験者にどれだけの學問的蓄積を期待していたかを物語って餘りある。漢人に對する元のカリキュラムは、その文體や構成の點で朱熹案と酷似している（例えば、學科の種類や答案の長さ、結論の獨自性の重視など）。それゆ

え、程鉅夫の言葉にみえるように、元代の科擧立案者たちは、朱熹案を充分検討していたものと思われる。だが、新制度批判の先鋒・吳澄も自ら認めているように、それをそっくり採用するわけにはいかなかった。科擧制度の採用に先立つ官廷での論争の際、吳澄は自らの立場を擁護するために、胡瑗や程頤の所説と共に朱熹の「學校貢擧私議」を引いて、カリキュラムと手続きとの両面から、新たな科擧制に異議をとなえているのである。吳澄の説については、その短かい要約しか残されておらず、彼の教育計畫も大まかにしかわからないため、朱熹案との比較は不可能である。しかしながら、その考えは形式上も精神上も——特に作詩の輕視と經書理解の重視、現實的知識と模範的行動の重視とにおいて——朱熹と類似したものであるように思われる。

また、朱熹と同様、吳澄は様々な注釋者の見解を受け入れる包容力をもっていた。彼は新制度と異なり、朱熹あるいは宋學による解釋のみに固執することがなかった。さらに、元初の朱子學者と同様、科擧のもつ競争的性格を心底から嫌惡していた。そして、その對案として、既存の課程に基づいた一連の學力試驗を提唱する。そうすることによって、受験者の兩親、家族、宗族、友人やコミュニティ、對人關係などを見極める機會も與えられるだろうというのである。モンゴル人や色目人に對する讓歩については、全く述べられていない。

もし、このような點で吳澄が、朱熹および初期道學者たちに忠實であつたと考えうとしても、四書を正典として採用することに於いては、彼も新制度も一致していた。だが、新制度と異なり、『小學』を包含することによって、吳澄は許衡のカリキュラムに従うことになった。したがって、一面では吳澄も新制度と同様に、道學の後の變容を先取りしていたが、反面、彼は競争制度のもつ最も非人格的・沒個性的な特徴に反對し、新たな官僚制正統學說に對置するに眞正の道學を以てしたのである。競争制度は、經書の深い理解よりも、その字句に拘泥した解釋を獎勵する點で、後の道學者にとっては遠ざけるべきものである。朱熹と同じく、吳澄にとつても、これは曲げることのできない原則であつた。

だが、いずれにせよ吳澄の立場は受け入れられず、彼は退官を餘儀なくされる。このことによって吳澄は、他の道學者

たちの精神を代表していると考えられよう。彼らは、新たな官僚たちと同様に道統を代辯する権利を持ちながらも、官途に就くことなく、真正な別の制度を提唱し續けたのである。

一方、元の科擧制度の立案者たちは、朱熹が、
蓋嘗思之、必欲乘時改制、以漸復先王之舊。⁽¹⁴⁹⁾

と述べたり、また、心の中の性を發達させるために『大學』にいう修身にこそ重きを置くべきだ、と述べたりして認めている程度の許容範圍をもっていた。

士誠知用力於此、則不唯可以脩身、而推之可以治人。⁽¹⁵⁰⁾

この事さえ爲されれば、たとえ理想からは遠い科擧制度とでも、共存しうるのである。それは朱熹によって『近思錄』の中に暗示されている。⁽¹⁵¹⁾すなわち、もし人が眞に道を理解したならば、彼の學問は、もはや科擧への參與によって損なわれることはないのである。

十四 あいまいな勝利

新しい科擧の内容についても、ある種の妥協は不可避であつた。それは明らかに單純化されてはいたが、道學の中で長い間蒸留され、その上に元朝體制の要求を附加えて生まれたものであつた。一三一五年、我々は、朱熹が學者かつ哲學者として莊嚴に君臨していた宋の文化世界とは異なる世界にいたのである。⁽¹⁵²⁾朱熹は彼自身の理想の制度を、餘暇のある・教養をもった士大夫たちの處方として創案した。すなわち、朱熹の示すカリキュラムは、廣さ、構造の均衡、統合性などを兼ね備えた學問への手引きだった。それは、正統的たることを意識していたが狹量ではなく、極めて嚴肅であるが偏狹でも難解でもなく、また多分に理想的であるが後代の儒者にとって實行不可能なモデルでもなかった。⁽¹⁵³⁾

さらに、より基本的な教育の必要性を見通し、全く異なる文化環境の中で道が發展するための必要條件を元代の後繼者

たちに残していたこと、これもまた朱熹の特色であった。許衡は、ほとんど漢語を解さぬ君主に自らの意見を伝えるため、夷狄の言葉を學び、様々な民族と文化を抱えた状況の中で儒教の互恵主義を實踐せねばならなかった。⁰⁵⁴これは儒者にとって特異な體驗である。そして、かかる人生經驗に加えて、彼自身のもつ道への情熱のために、許衡は、四世紀の佛僧・クマラジーバや明清の宮廷における宣教師たちにも似て、典型的な宗教的色彩をもった傳道師として活躍するという使命を帯びた珍しい儒者となったのである。

こうした背景に對し、朱熹の理想を實現する上で新しい官僚層が如何に物足りなかったか、また、新しいカリキュラムが如何に朱熹の原案の焼き直しにすぎなかったか、などの點を我々は確認することができる。だが、それ以上に、この新たな正統學説の眞に特異な點は、それがモンゴル政局の浮沈からも、さらには壊滅からも生き残りえたという事實である。一三三五年、モンゴル國粹主義者たちの反撃は、科擧の中斷をもたらしした。だが數年を経ずして、漢人の他にモンゴル人と色目人との援助をも得て、それは復興する。John Dardees が言うように「諸民族を一つにまとめ、元朝の官僚制を再び機能させるためには、他に如何なる根據も、代りうる原則も、匹敵する運動もなかった」⁰⁵³のである。官僚制の機能とは全く別個に、道學の理想はモンゴル人や色目人の改宗者の間に深く根をおろしていた。そして官僚制が效果的に機能しなくなった狀況下にあつても、それは指導者にとって大きな力となつていたのである。⁰⁵⁰元朝滅亡時に、これに殉じた進士の數の極端な多さは、道學が決して皮相的なものではなかったことを示している。⁰⁵¹官僚界に入った者すべてが科擧によるのではないこと、また明清の如く思想統制を強行しなかったこと、この二つの意味で、モンゴル人は後の中華帝國を支配するような完成した官僚制正統學説を生み出すには至らなかった。だが、彼らは依るべき手本と内容を残したのである。

後を繼いだ明朝には、民族間の割りふりや合意の必要性はなかった。しかし、農民出身の創始者・朱元璋は、クビライ同様、文學の素養に對してはあまり敬意を拂わなかった。むしろ、學識ある人物を作るために、基本的な讀み書き能力や實踐的な徳を伸ばすような制度を、クビライ以上に強く望んだ。また彼は、科擧制度を廢止せず、漢人自身のためにモン

ゴル時代とはほとんど同様の制度を奨励した。これは基本的に四書と朱注とに基づくものであった。⁰⁵⁹

このような明初における科舉制度の確立は、學問上の黨派性や思想統一——それはもつと後に發生する——による壓迫からは比較的自由な思潮のもとに起こった。⁰⁵⁹新しいカリキュラムは廣範に受け入れられ、當時これが反對をうけた様子はない。この二十世紀まで續く制度を制定するにあたり、太祖は單に統一見解を再確認しただけであり、壓迫的態度で自らの信條を押しつけた、偏狹な漢民族至上主義に陥ったりすることはなかった。

このように、太祖の科舉復活宣言（二三七〇年）は、基本的に元の仁宗と同じ姿勢に立ったものであった。その宣言に言う。

漢唐及宋、取士各有定制、然但貴文學、而不求德藝之全。前元待士甚優、而權豪勢要、每納奔競之人、貪祿阿附、輒竊仕祿。其懷材抱道者、恥與並進、甘隱山林而不出。⁰⁶⁰

異民族王朝に仕える漢人の不満、一三三〇一五年の改革やそれに先立つ論争、などについて何も語られていないのは、暗示的である。これらは皆、すでに解決済みの問題であった。太祖はただ、元末と同様の制度を再設すればよかったのである。人々がその徳の實踐と經書の理解とによって選ばれ、この統一制度を通ることなしに文武のいかなる職も與えられることはないよう、彼は手配したのである。

この宣言によって皇帝は、卑しい競争に反對する道學者の側に立つことになった。彼は競争が制度自體の缺陷によるのではなく、後援者たる元の皇帝のもつ缺陷によることをほめかしている。いまや皇帝にとっては、全てのものに對し公平さと畫一性を保證し、嚴しい警告を發することだけで充分であった。宣言の末尾では、利己的な權力や特權を追求する者に對し、嚴しい非難と重い罰とをもって警告を發している。⁰⁶¹

太祖は一度、實務能力のある人物を解雇した際、科舉の價値を考え直し、十年以上にわたってそれを中断している。だが、彼の疑問は科舉の思想内容に關するものではなく、一三八四年の再開にあたっては、以前にも増して四書と朱熹とに重點が置かれていた。明朝の公式見解は、後に『四書大全』『五經大全』及び『性理大全』などに成文化されるが、そこ

に含まれる科擧の論議は、朱熹の「學校貢擧私議」や元代の論争などには一切ふれていない。ただ、たとえ科擧を受ける學者個人の動機が悪かったとしても、制度自體は非難されるべきではないという趣旨の、『近思錄』や朱熹の他の著作からの引用のみに限られていた。⁶⁰³

ずっと後に、錢大昕は科擧發達期におけるこうした状態を顧みて、この形成期におこった事からの重要性に氣附いた。彼は次のような點に着目している。すなわち、元代において漢人はなお五經に關する問いに答えることを求められていた。一方、より理解が容易な四書のみを試験は、本來、非漢人に對する特別な讓歩であり、より簡單なものから至難なものへの連續の一環たるべく意圖されたのであって、明清の場合の如く五經に取って代わるためのものではなかつたのである。⁶⁰⁴

錢大昕の時代までに、この讓歩は既に全ての人々の規範となつていた。それは、單純で、實踐的で、官僚向きの簡便さをもつだけでなく、すでに四書と『大學』との關連で述べたように、倫理上の教化や公衆道德の公分母として、多くの人に奉仕しうることが明らかとなつたからである。この中には、モンゴル人や滿州人と同様、朝鮮人や日本人も含まれる。

もし傳統を單なる過去からの累加物と考える傾向があるとしても、道學の正統學說の定式化や再定式化は、擴散と收縮の過程以上のものを示している。すなわちそれは、教說の究極的な倫理的中核を確認し再主張しようとする、原則主義者の如き努力なのである。道學者としてのこの努力を一層はつきりと表わすものは、それ以前のすべての哲學の偉大な頂點である朱熹の場合でさえ、その貢獻は、新たな基礎教育と教育哲學とを儒者のために定式化することに對して、最も明確になされているという事實である。ちょうど、この努力が四書に、四書の中の『大學』に、さらに『大學』の中でも修養のための八條目にと次第に集中されてゆくさまを、我々が見てきたとおりに。

だがさらに、朱熹が格物と正心との、また道問學と尊徳性との間に最終的なバランスをとつていた箇所でさえも、彼の直接の後繼者たちの狀況は、物と理との客觀的探究を多少犠牲にしても道心に第一の注意を拂うよう、彼らに強要したの

である。まず最初に、道を再び我がものとし、再び主張するために必要な道德力を奮い起こす必要があった。次いで元代には、言語や文化の障壁を越えて、それを他の人々の中に見出す必要性があった。社會的・政治的な一致にとって、道心が鍵であり、性という公分母が基礎であった。

この普遍的な性に對する信仰が、モンゴル人の間での許衡の教育的努力に如何に表現されていたか、また、皇帝に對する彼の教育が、朱熹らが宋の君主に促したと同じ「正心」のモンゴル支配者への適應に如何に基づいていたかを、我々は既に見てきた。新たな科擧制度の主な提案者である程鉅夫に關しても、同様のことが言える。彼は、右と同一の基本的教義に賛成したのである。全ての人々の性の善なることと、すべての人々の教育の可能性とが、政治の本源であった。これを程鉅夫は、學校と科擧制とを存續させるための根據として、直接引用している。⁰⁶⁹ また、他人の性を育む責任の外に、君主には自らの修身と正心の義務があつたことも述べられている。⁰⁶⁹

元代において、程朱のバランスのもう一方、すなわち、理の探究（窮理）にほとんど注意が拂われなかったことを、陳榮捷は驚きをもって報告している。⁰⁶⁹ これは、理が放棄されていたことを意味するのではない。性と正心に表われる理は、學問研究の段階、机上の研究による理の追求という前段階を占めていたのである。⁰⁶⁹ 換言すれば、道學は當時なお心學であると同時に理學であり、この二つは未だ宗派的な線で分かれていなかったのである。⁰⁶⁹ この正心と修身という公分母は、官僚制度の特性であると同時に、學校の特性でもあつた。實際、元では學校でまず最初の定式化がなされ、次いでそこから首尾よく官僚制度に浸透した。

しかしながら、もしこれが「道統」にとって成功であつたとしても、科擧制度に關して「勝利した」のは一體誰かということは、曖昧なまま残されている。モンゴル人は、王朝としては、科擧によって救われなかった。宮中の道學者たちは、それによって、朝廷への關與から當然生じる責任をまぬかれることもなかった。

學校で、また個々の學者たちの心の中で、新たな官僚制正統學說に賛同した人々の妥協と讓歩とは、朱熹自身ならばそ

うしたように、全體として傳統の最高基準によって判定され続けた。だが、この傳統にとって幸せだったことに、嚴格主義者の固い心を容れてなお餘りある餘地がそこにはあったし、官僚制支配の壓力は、後の明清時代ほどには、他の思想系統を研究する學校や學者の上に廣がっていなかった。そして、こうした状況のもとでは、一つならざる傳統が、また一つならざる正統學說さえもが、なお目覺ましい成就の中に自己を表現する活力を持っていたのである。

この小論を準備するにあたって、吉川幸次郎、島田虔次、陳學霖三教授から得た數々の助言と御教示とに對し、ここに感謝の意を表した。

註

- (1) James T. C. Liu (劉子健), How did a Neo-Confucian school become the state orthodoxy? *Philosophy East and West*, Vol. XXIII, No. 4, 1973, pp. 484—505. 又、Conrad Shirokauer, Neo-Confucianism Under Attack: The Condemnation of Wei-hsüeh, in John W. Haeger (ed.), *Crisis and Prosperity in Sung China*, Tuscon, University of Arizona Press, 1975, pp. 163—98. 參照。
- (2) 朱熹の『論語』と『孟子』の集注は太學で指定されたが、四書全體としては、後に元朝の制度で採用されたような仕方では、何の措置もとられなかった。換言すると、宋代の科擧制度には名實ともに本質的な變更は加えられなかったし、朱熹によって初めて注意の向けられた二つの經典も無視されないのである。
- (3) Lu Kuang-huan (魯光桓), The Shu-yüan Institution Developed by Sung-Ming Neo-Confucian Philosophers, *Chinese Culture* Vol. IX, No. 3, 1968, pp. 102—115. 參照。
- (4) W. T. de Bary et al., *Sources of Chinese Tradition*, Columbia University Press, New York, 1960, Vol. I, pp. 376—9.
- (5) 同様の論旨は、程頤が兄の行狀を撰した際にも繰り返されている。程頤『伊川文集』(以下『文集』と略稱) 卷七、ならびに朱熹『近思錄』卷一四を參照。Wing-tsit Chan (陳榮捷), *Reflections on Things at Hand*, Columbia University Press, New York, 1967, pp. 299—301. 又、英譯を、(又、四書章句) *Reflections* へ參照。
- (6) 程頤『文集』卷七。
- (7) Herlee Creel, *Chinese Thought from Confucius to Mao Tse-tung*, University of Chicago Press, 1968. 又、*Confucius, the Man and the Myth*, John Day, New York, 1949, pp. 7—11, 291—4. (田島道治譯『孔子——その人とその傳説——』岩波書店、一九六〇、三一—一頁、二七四頁以下) 參照。
- (8) Wing-tsit Chan, Chu Hsi's Completion of Neo-Confucianism, in Françoise Aubin (ed.), *Etudes Song-Sung Studies, In Memoriam Etienne Balazs*, Paris, 1973, p. 76. 參照。

- (9) T'ang Chun-i (唐君毅), *The Spirit and Development of Neo-Confucianism, Inquiry*, Vol. XIV, 1971, pp. 59—60.
- (10) 黃幹「聖賢道統傳授總敘說」『黃勉齋集』卷三。
- (11) 同前。
- (12) 同前。
- (13) 太極は『易經』から導かれる宇宙開闢論的背景に合體させられてゐるが、周敦頤の教えは『通書』で展開された聖人の屬性のために引かれてゐる。このように、周敦頤が黄幹の宇宙論的視點に影響を及ぼしたことは確かであるが、道統に對する周敦頤の貢獻を確認する際には、彼が倫理的教化を行なつた諸要因を考察するほうがよい。
- (14) 本稿第六章および第十二章を見よ。また、吳澄「尊德性道問學齋記」『草廬吳文正公全集』卷二。および、黄宗羲『明儒學案』卷三三「王一菴先生語錄」を參照。
- (15) Wing-tsit Chan, *Chu Hsi and Yuan Neo-Confucianism* pp. 8—10. 參照。
- (16) 蘇天爵『國朝文類』（以下『文類』と略稱）所收の次の記事を見よ。虞集『鶴山書院記』（卷三〇）『西山書院記』（卷二九）『張氏新學記』（卷三〇）『歐陽文』趙忠簡公司堂記』（卷三一）。
- (17) W. T. de Bary, *Neo-Confucian Cultivation and Enlightenment, in The Unfolding of Neo-Confucianism*, Columbia University Press, New York, 1975, pp. 64—70. 參照。
- (18) Carsun Chang, *The Development of Neo-Confucianism*, New York Bookman, 1957, pp. 210—11. 參照。
- (19) 諸橋敏次「儒教の目的と宋儒の活動」大修館書店一九二六——二三頁。又、Wing-tsit Chan, *Biographies of Cheng Hsi and Cheng I*, in H. Franke (ed.), *Sung Biographies*, Franz Steiner, Wiesbaden, 1976, pp. 171—2, 177—8. 又、¹⁴。
- (20) James T. C. Liu, *op. cit.*, pp. 498—501.
- (21) 『性理大全』卷三八。
- (22) 島田虔次「朱子學と陽明學」岩波書店一九六七。より極端な表れとして、F. W. Mote, *Confucian Eremitism in the Yuan Period*, in A. F. Wright(ed.), *The Confucian Persuasion*, Stanford University Press, Stanford, 1962, pp. 229—236. を見¹⁴。
- (23) 王梓材・馮雲濤『宋元學案補遺』卷四九。
- (24) 元代の社會層については、蒙思明『元代社會階級制度』龍門書店一九六七再版を參照。また、陳垣『元西域人華化考』（tr. by Chien Hsing-hai and L. C. Goodrich, *Western and Central Asians in China under the Mongols*, Monumenta Serica Monograph, Los Angeles, 1966, pp. 290—1）を見¹⁴。
- (25) 楊君勳「元代科學長期停廢的原因」『考政資料』六一「臺北一九六三」。
- (26) 『元史』卷八一。
- (27) 吉川幸次郎『朱子學北傳前史』『宇野哲人先生白壽祝賀記念東洋學論叢』東方學會一九七四、一二四—六頁。なお、金で贊美されたもう一人の宋儒は歐陽脩である。許文五『金源的文面』（鄭振鐸編『中國文學研究』立生書院一九六三）所收）を見

よ。

(28) 孫克寬『元代漢文化之活動』臺灣中華書局、一九六八(以下『漢文化』と略稱)一〇九—三八頁、および安部健夫『元代史の研究』創文社、一九七二、九—二九頁。

(29) 孫『漢文化』一六三—七頁。

(30) 同前、一五六—七七頁。および、蕭啓慶「忽必烈時代『替邸舊俗』考」『大陸雜誌』一五一—一二・三。

(31) 劉秉忠に關する多方面にわたり、かつ有益な傳記は、次のものを見られた。

Hok-lam Chan (陳學森), *Eminent Chinese in the Reign of Qubilai*, Yuan Biographical Project Monograph, Australian National University, Canberra, 1978, pp. 1—38.
 著者の同著者より Liu Ping-Chung (1216—74), A Buddhist-Taoist Statesman at the Court of Kubilai Khan, *T'oung Pao*, Vol. LII (1—3), 1967, pp. 98—146. (以下 Liu Ping-Chung. と略稱)

(32) 孫『漢文化』一六八頁。

(33) 姚燧「序江漢先生死生」『文類』卷三四。および『新元史』卷三三四。

(34) 『元史』卷一八九。『新元史』卷三四。孫『漢文化』一五九頁。安部前掲書三二頁。

(35) 山田慶兒編『中國の科學と科學者』京都大學人文科學研究所、一九七八、一二二頁。また、この背景については、虞集「張氏新登記」『文類』卷三〇を見よ。

(36) 蘇天爵『國朝名臣事略』(以下『事略』と略稱)卷八、『元

史』卷一五八。

(37) 『事略』卷八。

(38) 同前。

(39) 同前、卷一三。『元史』卷一六四。孫『漢文化』二三〇頁。

(40) 『事略』卷二三。

(41) 『事略』卷八「左丞許文正公」。

(42) 同前。

(43) 同前。

(44) 同前。

(45) 孫『漢文化』一五六—七頁、一六六—七六頁、二〇九—二二頁、および二三三四頁。この態度は道學者のみならず、全眞教徒にも擴がった。姚從吾『東北史論叢』臺灣商務印書館、一九七二、を見よ。

(46) 許衡『許文正公遺書』(以後『遺書』と略稱)卷二。

(47) 程頤『文集』卷三。『近思錄』卷七。(Chan, *Reflections*, p. 186)

(48) 本稿第九章參照。

(49) 孫『漢文化』一七六頁。姚從吾「元世祖崇行孔學的成功與所遭遇的困難」『史學彙刊』二、一九六九、五頁。

(50) 『文類』卷一四。

(51) 孫『漢文化』一六九—七一頁。

(52) 『文類』卷二三。孫『漢文化』一八〇—八一頁。

(53) 許衡「國學事迹」『遺書』卷末。

(54) 『事略』卷八。孫『漢文化』一六七—二二二頁。安部前掲書三三三頁。

- 山田前掲書参照。
- 65 Hok-lam Chan, Liu Ping-Chung, p. 131.
- 66 『宋元學案』卷二三・明道學案。
- 67 程頤『文集』卷一。『近思錄』卷ヤ (Chan, *Reflections*, p. 183) この点については、島田前掲書二八・三八・九七—一〇一頁、および諸橋前掲書七七—三五頁参照。この問題をめぐっては、山崎闇齋から吉田松陰、服部宇之吉に至る日本の道學者の間に、長い論争の歴史があった。彼らは、君主に對する朱熹の忠節の態度について、あまりに相對論的で、ほとんど反抗的であると批判する傾向があった。島田は、彼らの朱熹の讀み方には賛成しているが、その批判に對しては賛成してゐない。なお、對照的な見解として、Frederick Mote, *op. cit.*, pp. 209—12, 229—40, 及び Conrad Shirokauer, Chu Hsi's Political Thought, *Journal of Chinese Philosophy*, Vol. V, No. 2, pp. 141—3, を見よ。
- 68 『近思錄』卷ヤ° (Chan, *Reflections*, p. 190)
- 69 同前 (*Ibid.*, p. 193°)
- 70 王應麟『玉海』卷二六・二七°
- 71 『四庫全書總目提要』卷九一・子部儒家類。
- 72 龔保孝『近世儒學變遷史論』國書刊行會、一九七六、八九—一〇〇頁を参照。
- 73 『范太史集』卷一四「勸學劄子」および龔前掲書九三—四頁。
- 74 『唯室集』卷一「帝學論」。
- 75 程頤『明堂文集』卷二「王霸論」。
- 76 程頤『文集』卷一「爲太中上皇帝應詔書」。
- 69 程頤『二程遺書』卷一九。
- 69 朱熹『晦菴先生朱文公文集』(以下『文集』と略稱) 卷一一。及び Conrad Shirokauer, Chu Hsi's Political Career, in A. Wright (ed.), *Confucial Personalities*, Stanford Univ. Press, 1962.
- 70 朱熹『文集』卷一一。同一のテーマは、ほとんど同じ言い方で、一一八八年の封事の中でくり返される。『文集』卷一一参照。
- 71 同前。
- 72 同前。
- 73 同前。
- 74 同前。
- 75 同前。
- 76 これらの点については以下を参照。朱熹『文集』卷一五。眞德秀『西山先生眞文公文集』卷一八。同『大學衍義』卷二—四。范祖禹『帝學』卷一—二。
- 77 『西山先生眞文公文集』所收。
- 78 John Dardess, *Conquerors and Confucians*, Columbia Univ. Press, New York, 1973, pp. 76, 86.
- 79 『元史』卷一一五。山田前掲書一〇六—一〇七頁。
- 80 Hok-lam Chan, Liu Ping-Chung, p. 139, 及び n. 83 に引かれた文参照。
- 81 『事略』卷八。
- 82 同前。『元史』卷一五八。
- 83 孫『漢文化』一八三頁。

- 84 山田前掲書一〇六一七頁。安部前掲書三八頁。
- 85 許『遺書』卷七「時務五事」。『文類』卷二三。
- 86 許『遺書』卷七「爲君難得民心」。『文類』卷二三。
- 87 公の重要性については「時務五事」にも見られる。その先驅者については、『程遺書』卷一四、「明堂文集」卷三を見よ。
- 88 許『遺書』卷三「大學要略」。
- 89 同前。
- 90 かかる考え方の道學的基礎については、『近思錄』卷八(Chan, *Reflections*, p. 204, pp. 212—13, 215—16)を見よ。
- 91 Wing-tsit Chan, *A Source Book in Chinese Philosophy*, Princeton Univ. Press, 1963, pp. 525—6, 542. 以下
- 92 吳康「晚宋及元之理學」『學術季刊』四一四、一九五六を参照。
- 93 許『遺書』卷七。
- 94 『元史』卷八一。楊樹藩「元代科學制度」『國立政治大學學報』一七、一九六八。
- 95 『事略』卷一四。
- 96 朱熹『文集』卷六九・七四。『近思錄』卷七(Chan *Reflections*, p. 200)
- 97 『事略』卷一四「樞密董正獻公」。また『文類』卷六一参照。
- 98 朱熹『文集』卷六九。
- 99 『元史』卷一六四。
- 100 『事略』卷一三。『元史』卷一六四。
- 101 『事略』卷八。
- 102 許衡「許魯齋先生心法」(以後『心法』と略稱)の一五二三年韓士奇序文。
- 103 蕭啓慶『西域人與元初政治』國立臺灣大學文學部、一九六六、および姚從吾前掲論文を参照。
- 104 安部前掲書一五—二九頁。孫『漢文化』一〇九—三八頁。袁國藩「東北嚴實幕府人物與遭遇的困難」『大陸雜誌』二三—二、一九六一、一一—一四頁。
- 105 郝經「郝文忠公集」(乾坤正氣集所收)卷一六「儒行序」。安部健夫が、この論争における對立する黨派を「文章派」と「德行派」とに分類したのは、郝經のこの文章に依據している(安部前掲書四五頁)。
- 106 孫『漢文化』一七三頁。
- 107 盧摯「翰林侍讀士郝公神道碑」『文類』卷五八。
- 108 安部前掲書五二頁。楊樹藩前掲論文一〇〇頁。
- 109 W. T. de Bary et al., *op. cit.*, pp. 383 ff.
- 110 *Ibid.*, p. 87.
- 111 許『遺書』卷七「農桑學校」。
- 112 同前。
- 113 同前。
- 114 許『遺書』卷一「語錄」、卷四「大學直解」。
- 115 『四庫全書總目提要』卷三三・集部別集類卷一九。
- 116 許『心法』、『遺書』卷末。孫『漢文化』二二五頁。
- 117 『元史』卷八一、一一五。安部前掲書三八頁。山田前掲書一〇六一七頁。
- 118 安部前掲書三九—四三頁。孫『漢文化』一八九、一九四、二二三頁。
- 119 王『宋元學案補遺』卷九〇。孫『漢文化』二二五頁。

- 018 虞集『鶴山書院記』『文類』卷三〇以下、同時代人としての見解がみえる。
 019 林友春「元明時代の書院教育」『近世中國教育史研究』講談社、一九五八を参照。
 020 de Bary and Irene Bloom, *Principle and Practicality*, Columbia Univ. Press, 1979.
 021 吉川前掲論文。
 022 系『漢文化』二〇一頁。そとち Hok-lam Chan, Liu Ping-chung, p. 140. なかに蕭啓慶前掲論文を参照。
 023 de Bary, Some Common Tendencies in Neo-Confucianism, in A. F. Wright (ed.), *Confucianism in Action*, Stanford Univ. Press, 1969, pp. 25—33. W. G. Beasley, *Self-strengthening and Restoration*, *Acta Asiatica*, No. 26, 1974, pp. 99—107. Abe Yoshio (阿部吉雄), *The Characteristics of Japanese Confucianism*, *Acta Asiatica*, No. 25, 1973, pp. 17—20.
 024 『草廬吳文正公全集』卷首「年譜」。そとち David Gedalecia, *Wu Cheng, A Neo-Confucian of the Yuan*, University Microfilm, Ann Arbor 1971, pp. 40—3.
 025 歐陽玄『圭齋文集』卷九「許文正神道碑」。
 026 クビライに對する好意ある見方は、姚從吾前掲論文、四〇—三頁を見よ。
 027 孫『漢文化』二二二—二三頁。許『遺書』卷六。F. W. Mote, *op. cit.*, p. 224.
 028 丘濬『重編瓊臺會稿詩文集』卷一。Okada Takeniko (岡田武彦), *Practical Learning in the Chu Hsi School*, in W. T. de Bary and Irene Bloom (ed.), *op. cit.*, p. 246.
 029 趙翼『廿二史劄記』卷三〇「元世祖嗜利驢武」。
 030 『元史』卷八一・選舉志、および卷一七一・程鉅夫傳。
 031 『新元史』卷六四。
 032 金代の科擧において詞は詩賦に置き換えられた。登嗣禹『中國考試制度』學生書局、一九三—四、二二五頁を参照。
 033 許『遺書』卷末、『元史』卷八一。
 034 『新元史』卷一八九・程鉅夫傳。また卷六四をも見よ。
 035 『新元史』卷一八九。
 036 『元史』卷二四・皇慶二年六月甲申の條。また、程鉅夫「國子學先聖廟碑」『文類』卷一九をも見よ。
 037 『元史』卷二四・大德十一年六月癸巳の條。
 038 『元史』卷八一。『新元史』卷六四。
 039 同前。
 040 宮崎市定「元朝治下の蒙古的官職をめぐる蒙漢關係——科學復興の意義の再檢討」『アジア史論考』下、朝日新聞社、一九七六、九八一—二六頁。
 041 『元史』卷八一。『新元史』卷六四。登嗣禹前掲書一九六頁。
 042 『文類』卷四六・四七「策問」。楊君勛前掲論文九一—〇頁。
 043 朱熹『文集』卷六九「學校貢舉私議」。
 044 同前。
 045 同前。
 046 同前。
 047 吳澄『草廬吳文正公全集』卷首・附錄。『元史』卷一七一。

畢沅『續資治通鑑』卷一九八。および D. Gledacia, *op. cit.*, pp. 369, 382.

(149) 同前。

(149) 朱熹『文集』卷六九「學校貢舉私議」。

(150) 同右。

(151) 卷七。Chan, *Reflections*, pp. 198—9.

(152) 宋元間における文化的色彩の相違については、明末の宰相・張居正による鋭い觀察を参照せよ。彼は、明の文化は元の文化を一層突き詰りした形で引き繼いだのであり、宋の擬った文化と同様にとはいえなく、むしろ強調している。Robert Crawford, Chang Chü-cheng's Confucian Legalism, in de Bary (ed.), *Self and Society in Ming Thought*, Columbia Univ. Press, 1970. を参照。

(153) たとえば黄宗羲を見よ。彼は思想的にはむしろ王陽明に近いが、『明夷待訪錄』において朱熹の意見に賛意を示している。de Bary, *Chinese Despotism and the Confucian Ideal*, in J. K. Fairbank (ed.), *Chinese Thought and Institutions*, Univ. of Chicago Press, 1957. pp. 181—2. および顧炎武『田知錄』卷一六参照。

(154) 姚從吾「遼金元時期通事考」『文史哲學報』一六、一九六七参照。

(155) John Dardess, *op. cit.*, p. 74.

(156) John Dardess, *Confucian Doctrine, Local Reform and Centralization in late Ming Chekiang*, 1342—59. 211 頁に引用された例を見よ。また、陳垣前掲書 (tr. by Ch'ien and Good-

rich, *op. cit.*) を参照。

(157) 趙翼『廿二史劄記』卷三〇「元末殉難者多進士」を見よ。

(158) 『明史』卷七〇・選舉志。吉川幸次郎『元明詩概説』岩波書店一九六三、一二一—六頁。de Bary, *Self and Society in Ming Thought*, pp. 6—7, Ping-ti Ho, *The Ladder of Success in Imperial China*, Columbia Univ. Press, 1962, p. 216. などを見よ。

(159) 佐野公治「明代前半期の思想動向」『日本中國學會報』二六、一二—二三頁を参照。

(160) 『明史』卷七〇・選舉志。

(161) 谷應泰『明史紀事本末』卷一四。登嗣禹前掲書に引く『皇明進士登科考』卷一。

(162) 『明史』卷七〇。『明史紀事本末』卷一四。および登嗣禹前掲書二二—二三頁。

(163) 『性理大全書』卷五五「科舉之學」。

(164) 錢大昕『廿二史考異』卷九〇・元史五。

(165) 程鉅夫「國子學先聖廟碑」『文類』卷一九。

(166) 程鉅夫『楚國文憲公雪樓程先生文集』卷一〇。

(167) Wing-tsit Chan, *Chu Hsi and Yüan Neo-Confucianism*, pp. 35—6. を見よ。

(168) 安部前掲書四八—九頁、孫『漢文化』二二五頁を参照。

(169) 熊禾「考亭書院記」『熊勿軒先生文集』卷三〇。

〔譯者附記〕

著者 W. Theodore de Bary 氏は、コロンビア大學教授。

數年前まで副學長の職にあった。宋學、ならびに明および徳川時代の思想史の専門家であり、その分野ではアメリカにおける指導的地位にある。 *Self and Society in Ming Thought*, 1970. *The Unfolding of Neo-Confucianism*, 1975. の編著のほか、*Sources of Japanese Tradition*, Columbia Univ. Press, 1958.

Sources of Chinese Tradition, do., 1960. などの編著として廣く知られている。本論文 *The Rise of Neo-Confucian Orthodoxy in Yuan China* は、やがて氏の監修のもとに公刊される元代思想史論文集のために書かれたもの。分量の點から、若干要約してあることを申し添えておく。

of the Ch'eng Brothers, with Chao Ting 趙鼎 as the central figure, Fervent critics of Wang, they based the revision on their conviction. Around the same time, Wang was stripped of the princely title, and his mortuary tablet was removed from the temple of Shen-tzung. The anti-Wang campaign, thus, seemingly took a firm root in the Southern Sung court.

The situation, however, went through a radical shift once Ch'in K'uei 秦檜 came to power. As officials of the Ch'eng school, who advocated continued war with the Chin 金 were purged, criticism against Wang too subsided. Moreover, Ch'in was reportedly a great admirer of Wang. When the Imperial Academy was re-established, it was probably through his influence that Wang was enshrined in the Confucian temple. The rehabilitation of Wang was carried on on the nationwidescale thereafter, while the Ch'eng school was continued to be treated coldly at the court.

In short, Ch'eng school's criticism of Wang An-shih put it in the position opposing the pragmatic bureaucracy. As a consequence, it seemed to have lost all power to lead the real politics. The enshrining of Wang in the Confucian temple symbolizes this development.

The Rise of Neo-Confucian Orthodoxy in Yuan China

W. Theodore de Bary

It is well known that Chu Hsi's 朱熹 teaching became a dominant force and virtual orthodoxy in China, Korea and Japan during later centuries. That orthodoxy, however, was not created by Chu Hsi himself but by others after him. In this study are examined some of the converging intellectual and political developments that led up to the adoption of Chu's teaching as the standard for the civil service examinations, which occurred first in the Yuan dynasty and was then confirmed by the Ming and Ch'ing.

Two teachers made important contributions to that early development, Chen Te-hsiu 眞德秀 (1178-1235) and Hsü Heng 許衡 (1209-81). They represent a strain of ethico-political thought expressed in the concepts of the "transmission of the Way" or orthodox tradition (*tao-t'ung* 道統) and

the "learning of the emperors and kings" (*ti-wang chih hsüeh* 帝王之學) or *ti-hsüeh* 帝學 for short. Among the Four Books as commented on by Chu Hsi, they particularly stressed the Great Learning (*Ta hsüeh* 大學) and in the eight-step method of this work they particularly emphasized the rectification of the mind-and-heart (*cheng-hsin* 正心) as the way to clarify and manifest the moral nature, which was the key to the governance of the world.

These doctrines underlay the policies of the Neo-Confucian reformers at Qubilai's court who became entrusted with the new system of universal education adopted by the latter. Although Neo-Confucians opposed the revival of the old-style Sung and Chin examinations, the spread of the new education led to the adoption in 1315 of reformed examinations based primarily on the Four Books and Chu's commentaries. The Ming later ratified the form and content of these examinations, making it a comprehensive system of education and recruitment, reinforced later by thought-control measures, to create the full-fledged state orthodoxy of later times.

Lin Tse-hsü's 林則徐 Policy and Thought of Resistance against the British

Tanaka Masayoshi

Lin Tse-hsü planned a defensive war, meaning a protracted struggle ultimately, in his policy against the British. His strategy depended basically upon people and laid stress on the value of naval militia composed of outlaws as fishermen and *tan-min* 蛋民 on the coasts of Kwangtung and Fukien. At the same time, recognizing the power of modern British weapons, he intended to resist the invasion by actively utilising them. Accordingly, he memorialized the throne the urgent need to produce sophisticated cannons and construct military vessels. He also suggested that the fund for them should be provided from the Canton Maritime Customs. His proposal shows his progressiveness in recognizing the Western world, and in this respect he was an exception among Chinese bureaucrats of the time.

Emperor Tao-kuang 道光帝, however, rejected with anger Lin's pro-